L'Année philosophique / publiée sous la direction de F. Pillon,...

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE F. PILLON
Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

Chaque année forme un vol. in-8° de 320 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr.

PREMIÈRE ANNÉE. — 1890

Renouvier : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

DEUXIÈME ANNÉE. — 1891

Renouvier : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

TROISIÈME ANNÉE. — 1892

Renouvier : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — Bibliographie philosophique française de l'année 1892.

QUATRIÈME ANNÉE. — 1893 (*Épuisée.*)

CINQUIÈME ANNÉE. — 1894

Renouvier : Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul. — **L. Dauriac** : Le phénoménisme neutre. — **F. Pillon** : L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle. Spinozisme et Malebranchisme. — Bibliographie.

SIXIÈME ANNÉE. — 1895

Renouvier : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie.

SEPTIÈME ANNÉE. — 1896

Renouvier : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La Doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'Evolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie philosophique française de l'année 1896.

HUITIÈME ANNÉE. — 1897

Renouvier : De l'Idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie philosophique française de l'année 1897.

NEUVIÈME ANNÉE. — 1898

Renouvier : Du principe de relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie philosophique française de l'année 1898.

DIXIÈME ANNÉE. — 1899

Renouvier : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, Bayle et le Spinozisme. — **Dauriac** : La méthode et la critique de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

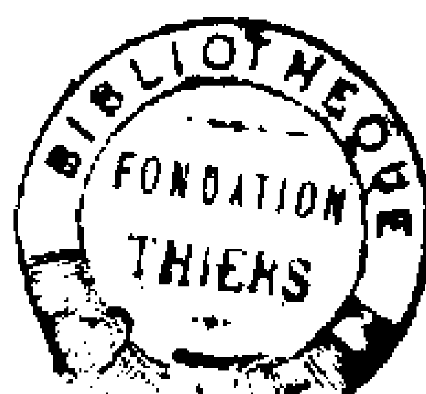
F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

ONZIÈME ANNÉE — 1900

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901



L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1900

LES MYTHES

DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

Parmi les questions préjudicielles que doit nécessairement résoudre quiconque veut pénétrer un peu avant dans la philosophie de Platon se trouve au premier rang celle de la valeur des mythes. Il est certain que Platon a souvent présenté ses doctrines sous forme poétique ou allégorique. Il s'est complu dans la fiction et il n'est presque pas de dialogue où l'on ne puisse, en cherchant bien, découvrir des mythes plus ou moins développés. Il semble que ce soit surtout sur les questions essentielles ; celles de Dieu, de l'âme, de la vie future, que le philosophe ait pris plaisir à présenter sa pensée sous la forme la plus opposée à sa méthode ordinaire qui est la dialectique. Certains dialogues, tels que le *Timée*, le plus considérable à la fois par l'étendue et l'importance des questions qu'ils traitent, puisqu'il s'agit de la formation du monde, de l'origine des dieux et des âmes, paraissent mythiques d'un bout à l'autre. Que faut-il penser de cette intervention perpétuelle de l'imagination dans l'exposé des doctrines platoniciennes ? Doit-on rejeter impitoyablement et considérer comme étranger à la philosophie de Platon ce qui est présenté sous forme poétique ou paraît entaché de mythologie ? Peut-on au contraire admettre que les mythes renferment au moins une part de vérité et que à certains égards et dans une mesure qui reste à déterminer, ils font partie intégrante de la philosophie platonicienne ?

La première de ces solutions, la plus simple et la plus radicale, celle aussi qui, à certains égards, convient le mieux à la doctrine d'un véritable philosophe devait séduire beau-

coup de bons esprits. Elle a été défendue avec une force singulière dans un travail remarquable, très approfondi et très documenté publié par M. Louis Couturat sous forme de thèse latine *De Mythis platonicis*. Et il faut convenir que les raisons que le jeune et savant auteur met en avant méritent une sérieuse considération.

Personne peut-être parmi les philosophes anciens n'a eu plus que Platon, l'idée nette de ce que doit être la science et de la différence qui la sépare des autres modes d'affirmation. L'objet de la science ne comporte aucun changement, demeure toujours identique à soi-même, la raison seule soit par l'intuition, soit par la démonstration peut l'atteindre. L'opinion, au contraire, est infiniment variable et changeante. La vraisemblance présente une infinité de degrés. Elle est essentiellement fuyante et mobile. On sait le jugement de Platon sur les poètes et comment il traite Homère dans sa *République*. Il est plein d'admiration pour eux, mais les considère comme dangereux et se défie de leurs inventions. Comment supposer qu'un pareil philosophe ait pu, dans l'exposé de ses propres doctrines, recourir à un procédé d'exposition si éloigné de sa manière habituelle de raisonner, et peut-on voir autre chose qu'un jeu dans les fictions où il se complaît quelquefois, parce que c'est la mode de son temps, et que, d'ailleurs, le tour naturel de son esprit l'y inclinait peut-être? Mais il ne semble pas possible qu'il ait jamais présenté sous la forme poétique une doctrine qu'il aurait prise au sérieux ou quelque proposition qu'il aurait eu à cœur de défendre.

C'était l'usage, au temps de Platon, d'invoquer les anciens poètes et principalement Homère, Hésiode ou Simonide, en toute circonstance et à tout propos. Les ouvrages d'Homère et d'Hésiode étaient pour l'antiquité ce que les livres saints ont été longtemps pour les modernes et il faut se souvenir qu'alors on n'avait guère d'autres livres. C'est là qu'on allait chercher de beaux exemples, des préceptes et des règles de conduite. On voit par les dialogues mêmes, dans le *Protagoras* notamment, que c'était un exercice favori des sophistes de choisir quelque pensée dans un vieux poète, de la développer, de la commenter et d'en tirer souvent les conséquences les plus singulières et les applications les plus inattendues. Or contre ces jeux d'esprit alors si répandus et si fréquents Platon s'élève sans cesse avec la plus grande énergie. On sent tout son mépris pour ces vaines divagations.

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire entre autres le *Phèdre* et le *Protagoras*. Comment croire que Platon soit tombé précisément dans le défaut qu'il reproche à ses contemporains et qu'il ait revêtu ses propres pensées de cette forme poétique qu'il proscrit partout où il la retrouve et qui lui semble, à elle seule, une marque d'erreur et de fausseté ? Il faut donc que partout où le caprice de Platon s'est amusé à quelque vision poétique, nous soyons avertis que ce n'est là qu'un jeu et on doit écarter de sa philosophie, si l'on veut la saisir en elle-même, tout ce qui n'est pas sévèrement démontré et rigoureusement établi. L'imagination est suspecte partout où elle se manifeste. En procédant avec cette rigueur, on arrive comme l'a montré M. Couturat, à écarter comme sans valeur une grande partie de la philosophie de Platon. La théorie de Dieu est un mythe ; il en est de même de celle de l'âme et de la doctrine relative à l'immortalité. L'explication de l'univers telle qu'elle est présentée dans le *Timée* n'a rien de platonicien. Seules la théorie des Idées et la théorie des Idées Nombres qui s'y rattache, et peut-être en fait la suite, méritent considération. Il ne reste que peu de chose du Platonisme, mais au moins ce que nous en avons est solide, démontré, et, comme il est exempt de toute fantaisie, digne du nom de la science.

Cette opinion si simple et si plausible ne paraît pas cependant à l'abri de toute contestation, et je serais disposé, pour ma part, à faire les réserves les plus expresses. Je crois bien qu'il faut accorder à M. Couturat que, dans Platon, la théorie de Dieu, de l'âme et de l'immortalité, l'explication de la genèse du monde sont mythiques. Mais la question est de savoir si tout ce qui est mythique est, par là même, suspect et doit être rejeté. Il faudrait s'entendre sur la signification exacte du mot « mythe » et je suis porté à croire que certains mythes expriment la pensée la plus intime de Platon et que, malgré leur forme mythique, la plupart des grandes théories qui viennent d'être nommées font partie intégrante du système au même titre que la théorie des Idées.

D'abord, si on élimine du Platonisme, toutes ces grandes théories que restera-t-il ? A vrai dire la théorie des Idées et peut-être aussi celle des Idées Nombres sont seules, on vient de le voir, à trouver grâce devant une critique trop impitoyable. Mais comment croire que Platon s'en soit tenu là et qu'il se soit borné à poser les principes, sans chercher à en

déduire les conséquences et les applications, qu'il ait renoncé à expliquer le monde, l'âme et Dieu ? Le Platonisme, ainsi réduit, ressemble vraiment trop à l'Eléatisme. Comment croire surtout, que si tel était le Platonisme véritable et authentique, Aristote et les anciens s'y soient trompés, et qu'Aristote nous parle souvent des théories du *Timée* sur l'âme et sur la matière en les prenant fort au sérieux ?

Il est certain que Platon blâme souvent l'interprétation des poètes telle qu'elle était pratiquée par les sophistes et qu'il se montre fort sévère pour certaines fictions poétiques. Mais, d'un autre côté, comment comprendre que lui-même se soit si souvent abandonné à sa fantaisie et qu'il ait introduit tant de fictions et de poésie dans son œuvre. Un philosophe ennemi absolu des mythes ne fait pas tant de mythes. Enfin en lisant les mythes les plus considérables notamment ceux du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République* qui ont trait à la vie future, on a le sentiment très net qu'il ne s'agit pas là pour Platon d'un simple amusement. Il est impossible de n'être pas frappé du ton grave et presque religieux qu'il prend naturellement quand il s'explique sur ces grands sujets. Sans doute sa pensée est un peu incertaine et flottante, et il est facile de signaler, d'un dialogue à l'autre, de nombreuses et importantes différences de détail. Mais il semble aussi impossible de contester qu'ils ont tous une même tendance et qu'ils expriment tous une même pensée fondamentale, que Platon a pu sans doute présenter sous les formes les plus variées, mais qui, pour ce qu'elle a d'essentiel, n'a pas changé et lui tient fort à cœur.

C'est surtout à propos du *Timée* que se pose la question de la valeur du mythe chez Platon. Ce dialogue, en effet, paraît mythique du commencement à la fin et en un sens il est impossible de contester qu'il le soit. Platon lui-même à chaque instant et avec un parti pris évident nous avertit qu'il parle selon la vraisemblance et qu'il n'a pas la prétention de nous révéler la vérité absolue et définitive. Si pourtant ce dialogue ne contenait pas une partie importante des doctrines de Platon et s'il ne se rattachait pas étroitement à sa philosophie, comment comprendre que le philosophe ait écrit par amusement un travail de cette étendue. Le badinage serait un peu long. Il est aisé de voir d'ailleurs que, dans ce dialogue écrit vraisemblablement dans sa vieillesse, Platon a consigné les résultats de très longues et très nombreuses recherches. Ce n'est visiblement pas l'œuvre d'un jour, mais au contraire le résul-

tat de patientes études. L'auteur nous le dit lui-même. A plusieurs reprises il parle avec fierté de son œuvre et se vante d'être le premier qui ait écrit sur la nature un ouvrage d'une telle importance, et en quelques endroits, notamment 51, D, et dans toute la discussion qui suit, il semble mettre les philosophes au défi de trouver des explications plus plausibles que la sienne. Et on ne peut pas dire qu'il ait tort, car il est bien évident que malgré ses imperfections et les nombreuses erreurs qu'y peut relever la science moderne, le *Timée*, marque un progrès notable sur tous les traités antérieurs de la « Nature ». C'est une œuvre, dans la pensée de l'auteur, non de fantaisie, mais de science. C'est bien ainsi que l'entend Aristote qui le discute fort sérieusement, et, dans la suite, le *Timée* est resté un des ouvrages qui ont exercé le plus d'influence sur les destinées de l'esprit humain : il a été considéré jusqu'au moyen âge comme le bréviaire de la science physique.

Tout porte donc à croire que, dans la pensée de son auteur, le *Timée* n'est pas un simple amusement et qu'il doit y avoir un lien étroit entre la physique qu'il expose et la théorie des Idées. Il nous semble que ce lien existe et que même il n'est pas difficile de le montrer.

Il faut remarquer, en effet, que si Platon a le premier peut-être nettement défini la science et l'a distinguée de tout autre mode d'affirmation, il fait aussi, dans son système, une part très large à l'opinion, δόξα. C'est ce qu'on voit avec la dernière précision à la fin du Ve livre de la *République*, où l'opinion est représentée comme intermédiaire entre la science et l'ignorance, de même que le devenir est l'intermédiaire entre l'être et le non-être. On le voit non moins clairement dans la page si souvent citée de la fin du VIe livre de la *République*. Dans l'opinion, il distingue deux degrés l'opinion vraie δόξα ἀληθής, ὀρθὴ δόξα, et la fausse. Or il se trouve que l'opinion vraie a une grande valeur à ses yeux et que si jamais il ne la confond avec la science « du moins elle ne lui en paraît pas très éloignée. Il indique nettement dans le *Banquet* (202, A,) en quoi l'opinion vraie diffère de la science et la même distinction se trouve dans le *Timée* (51, D). Mais cette distinction faite, il considère l'opinion vraie comme très proche de la science. Elle en est l'équivalent toutes les fois que nous ne pouvons pas atteindre à la vraie science démonstrative. L'opinion vraie est sans doute, en un sens, toujours inférieure à la science, puisqu'elle est privée de la raison, et ressemble à ces statues de Dédale

qui s'enfuient sans qu'on puisse les fixer. Mais malgré cette infériorité, l'opinion vraie ici encore est placée tout auprès de la science. On le voit bien par la fin du *Théétete* où l'opinion vraie accompagne la définition ἀληθὴς δόξα μετα λογου et est distinguée de la science. Mais il est aisé de voir par l'ensemble de la discussion qu'elle est fort au-dessus de la sensation dont il a été question antérieurement. A la fin du *Philèbe* (67, B), quand Platon énumère par ordre de dignité les divers éléments du Bien, il place les opinions vraies ὄρθαι δόξαι immédiatement après les sciences et sur le même rang. Nous retrouvons encore la même doctrine dans le *Phèdre* (265, C) et c'est même là qu'elle se retrouve avec le plus de netteté. Nous y voyons en effet les différents moyens à l'aide desquels on peut parvenir à l'opinion vraie. Tels sont l'inspiration poétique, la divination, le délire prophétique, l'amour. Il y a même des opinions vraies qui proviennent d'une origine plus basse. C'est ainsi que dans le *Timée* (71, B) la large surface lisse du foie des animaux qui le fait ressembler à un miroir est considérée comme propre à représenter les images de l'avenir. Par suite la partie inférieure du corps peut, à sa manière, participer à la vie divine et à la vérité. Enfin, dans le *Ménon* (97, B), Platon expose la profonde théorie de la vertu qu'il oppose à celle de Socrate, et cette théorie consiste précisément à expliquer la vertu par l'opinion vraie. Il nous est dit, en propres termes, qu'au point de vue pratique l'opinion vraie produit les mêmes résultats que la science et n'est pas moins utile. οὐδεν ἄρα ἧττον ὠφελιμόν εστιν ορθὴ δόξα ἐπιστήμης. Et le *Ménon* tout entier, à le bien prendre, par sa théorie de la réminiscence, autant que par celle de la vertu, est une apologie de l'opinion vraie.

Il serait aisé de multiplier les exemples et les citations. Partout on verrait que Platon, ayant conçu un idéal de science, très haut et très noble, s'est bien rendu compte que l'esprit humain ne pouvait pas toujours y atteindre, et qu'il doit souvent s'en tenir à cette connaissance intermédiaire, l'opinion vraie, équivalant au succédané de la science, sorte de pis aller dont il faut savoir se contenter. Mais encore cette connaissance intermédiaire ne doit-elle pas être méprisée. Elle est la connaissance de la vérité et participe au divin pour ainsi dire au second degré. C'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser. Ces

intermédiaires sont d'ailleurs ramenés à l'unité parce qu'ils sont tous soumis à une sorte de mathématique interne, qui, par la proportion maintient l'unité dans la diversité. C'est ainsi que l'opinion δόξα est à la simple conjecture εἰκασία ce que la connaissance intuitive νόησις est à la science discursive διάνοια (*Rép.* VI, 511) et ces divisions τμήματα dans la théorie de la connaissance correspondent exactement aux divisions de la théorie de l'être. La science est à l'opinion ce que l'être est au devenir. L'opinion vraie est la science du devenir.

Cette place faite à l'opinion vraie, au vraisemblable dans le système de Platon était en quelque sorte exigée par l'ensemble de la doctrine. Étant donné d'une part la distinction de l'être et du devenir empruntée à Parménide et à Héraclite, d'autre part l'idée que Platon se fait de la science, il était impossible que le devenir ou le monde de la génération fût objet de science. Par essence et par définition en effet, il est comme l'avait vu Héraclite soumis au changement et les mots étant toujours pris chez Platon, dans un sens absolu, il s'agit ici d'un changement perpétuel qui atteint toutes les parties et ne laisse subsister rien de fixe. Dès lors de deux choses l'une : ou bien la philosophie s'en tiendra à la science pure et alors il lui faudra renoncer à rien dire de l'homme, du monde, de l'âme, et même comme nous le verrons des dieux ; elle s'enfermera, comme l'Éléatisme, dans une formule vide et stérile qui n'explique rien, parce qu'elle s'applique à tout, et elle renoncera à ce qui est, en fin de compte, l'objet même de la philosophie, c'est-à-dire l'explication du monde ; ou bien à côté de la science rigoureuse elle fera place à un mode de connaissance inférieure, participant de la nature de son objet, c'est-à-dire mobile et changeant. Entre ces deux partis, le choix de Platon ne pouvait être douteux, et les mêmes raisons qui, dans sa métaphysique, l'obligent à placer le devenir à côté de l'être, le contraignent, dans sa théorie de la connaissance, à placer l'opinion vraie à côté de la science. Il y a un probabilisme platonicien qui fait partie du système au même titre que la philosophie du devenir, au même titre que la théorie même de la science.

Que telle soit bien la signification du Platonisme c'est ce que l'histoire a prouvé. Quand les successeurs de Platon abandonnèrent la théorie des Idées et de la Science, il ne resta plus que le probabilisme. Ce n'est sans doute pas sans motif

que des hommes comme Arcésilas et Carnéade prétendirent toujours relever de Platon et continuer sa tradition.

Si telle est la place faite à la probabilité dans le dogmatisme platonicien le rôle du mythe s'explique tout naturellement. Le mythe est l'expression de la probabilité. Il faudrait d'ailleurs se garder de croire que le mythe soit toujours chez Platon un simple jeu de l'imagination. Personne ne contestera que le mythe de Poros et de Pénia dans le *Banquet* n'exprime d'une manière allégorique la doctrine développée plus loin par Socrate et qui considère l'Amour comme un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes. Dans le *Timée*, Platon unit ensemble les fictions poétiques et les raisonnements mathématiques. Il rapproche ce qu'il appelle le raisonnement vrai et l'apparence, lorsque, par exemple, expliquant du point de vue de la vraisemblance la formation des éléments, il la rattache à la formation des triangles indivisibles et à toute cette géométrie singulière qui sans aucun doute se relie étroitement à ses spéculations les plus hautes. Son intention apparaît ici très clairement dans le texte même qu'il faut citer (*Timée*, 51, D). Il vient de distinguer avec la plus grande précision l'intelligence et l'opinion vraie « car l'une se forme par l'enseignement, l'autre par la persuasion ; l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison ; l'une est inébranlable dans sa conviction, l'autre est mobile dans sa persuasion. L'opinion vraie est le partage de tous les hommes ; l'intelligence n'appartient qu'aux dieux et à un petit nombre d'hommes », et un peu plus loin avant d'arriver à l'explication géométrique des éléments, il nous dit en propres termes qu'il rapproche l'un de l'autre le raisonnement scientifique λόγος ὀρθός et le vraisemblable εἰκώς (*Timée*, 56, B). Et c'est visiblement sa prétention, à travers tout le *Timée* de rapprocher autant que possible, l'explication plausible du mode des principes de sa philosophie. C'est pourquoi il insiste à plusieurs reprises sur la théorie des *Idées* elle-même, et s'efforce de rattacher les causes secondaires ou adjuvantes aux causes principales, la nécessité et la matière à cette intelligence qui lui persuade de se soumettre à ses lois. C'est ainsi que dans toute l'œuvre de Platon s'unissent et se marient sans se confondre et se nuire l'une à l'autre l'explication scientifique et l'exposition mythique.

Il est peut-être intéressant de remarquer que le rôle assigné à la croyance par Platon est précisément inverse de celui que

la philosophie moderne est disposée à lui donner. Pour la plupart de nos contemporains en effet, pour ceux du moins qui veulent bien faire une place à la croyance, celle-ci est conçue comme dépassant la science et s'élevant au-dessus des phénomènes. Ce sont les plus hauts objets de la pensée humaine : Dieu, l'âme, la vie future, ceux-là même sur lesquels la science positive limitée à la connaissance des phénomènes et de leurs lois n'a aucune prise, qui sont l'objet propre de la science. La croyance est envisagée parfois comme supérieure à la science même, pour un peu on essayerait de nous persuader qu'elle est plus certaine et plus sûre : en tout cas elle s'étend beaucoup plus loin : — « Je vois, je sais, je crois », diraient volontiers quelques-uns avec le poète. C'est tout le contraire chez Platon. L'esprit humain à ses débuts est encore plein de confiance dans sa force et sa puissance. Les déceptions de la recherche ne l'ont pas encore mis en défiance contre lui-même. C'est par la science dont il vient de concevoir l'idée, par la *science* claire, définitive et inébranlable telle que les mathématiques en ont fourni le modèle, qu'il se flatte d'atteindre les plus hauts objets. C'est la réalité suprême, celle des idées, qu'il croit atteindre du premier coup et c'est à mesure qu'il descend du ciel vers la terre, qu'il passe de l'être au devenir, de la lumière à l'obscurité, de la science à la croyance. La croyance est une moindre science, parce qu'elle a pour objet des réalités de plus en plus concrètes. Elle va ainsi en s'affaiblissant de degré en degré, très forte encore et très voisine de la science quand elle s'applique aux êtres immortels, elle s'affaiblit à mesure qu'elle descend l'échelle des êtres, et quand elle arrive au plus bas degré, quand elle arrive à l'expérience sensible, quand elle passe des qualités de la matière à la matière elle-même, elle devient de plus en plus trouble et incertaine, jusqu'à ce qu'elle s'efface complètement et se perde dans les ténèbres. Dans le *Timée*, la matière échappe presque entièrement aux prises de l'esprit, elle n'est aperçue que par un raisonnement bâtard. Elle est à peine un objet de croyance μόγις πιστόν. Ainsi tandis que pour la science moderne les phénomènes donnés par l'expérience sont le type même de la certitude et le point de départ nécessaire de la connaissance, et que les réalités supérieures ne sont plus atteintes que par la croyance, chez Platon ce sont les réalités supérieures qui sont objet de science et les phénomènes qui sont objet de croyance. Rien peut-être n'est plus propre

que cette opposition à marquer la différence profonde qui sépare le point de vue du philosophe ancien de celui de la pensée moderne.

Si ces considérations sont exactes, il en résulte quelques conséquences fort importantes pour l'interprétation de la philosophie platonicienne. La critique moderne s'est peut-être trop pressée d'écarter les mythes platoniciens et de les considérer comme un simple jeu du philosophe. En particulier les mythes du *Timée* devraient être pris au pied de la lettre. On peut d'ailleurs s'en assurer en les rapprochant des autres dialogues. Il n'y a peut-être pas dans tout le *Timée* une affirmation de quelque importance qu'on ne puisse retrouver sous une forme à peine différente dans d'autres dialogues. Nous voudrions en donner un ou deux exemples à propos des problèmes essentiels : la nature de l'âme et celle de Dieu.

Le *Timée* nous représente l'âme humaine comme composée de deux parties : l'une mortelle, l'autre immortelle ; et cette affirmation très évidemment se retrouve ailleurs. Mais en outre la partie rationnelle ou immortelle de l'âme nous est donnée elle-même comme composée de trois éléments : l'essence du même, celle de l'autre et une essence intermédiaire qui ne paraît pas être autre chose que le nombre. Or, si étrange que cela paraisse à première vue nous croyons que cette composition de l'âme rationnelle doit être prise au sérieux. Sans doute il ne faudrait pas pousser les choses à l'extrême, et quand Platon parle de la coupe ou du cratère dans lequel Dieu a mêlé les éléments constituants de l'âme, on ne doit pas s'imaginer qu'il s'agisse d'un objet corporel et d'un mélange comme celui que faisaient les alchimistes. Mais qu'il s'agisse là d'un véritable mélange idéal, en d'autres termes que l'âme humaine, loin d'être simple, comme nous le disons aujourd'hui, soit réellement un composé, un mélange, c'est ce qui deviendra évident peut-être si l'on considère que le mot de μίξις ou ses équivalents reviennent à chaque instant chez Platon et qu'ils sont, en fin de compte, comme on peut le voir par le *Sophiste*, synonymes de ce que le philosophe appelle la *Participation*. Au surplus il n'y a pas de difficulté dans cette philosophie, à concevoir qu'un mélange soit immortel ou éternel, pourvu qu'il soit bien fait, ou qu'il ait été formé par la main des dieux. C'est ce que dit en propres termes le *Timée* dans cet étrange discours que le démiurge adresse aux dieux récemment créés : Vous n'êtes pas indécomposables ἄλυτοι, mais cepen-

dant vous ne serez pas détruits οὐ λυθήσεσθε, parce que je le veux ainsi τῆς ἐμῆς βουλήσεως et c'est ce que confirme le texte de la *République*, X, 611, b, il n'est pas facile qu'un composé soit éternel, surtout si la composition n'en est pas très belle καὶ μὴ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει. L'âme immortelle est donc composée d'idées fondues ensemble avec une parfaite harmonie et cela signifie qu'elle participe essentiellement de la nature du même ou de l'un, et de la nature de l'autre ou du multiple unies entre elles comme toujours chez Platon par un moyen terme μεταξύ et c'est parce qu'elle est ainsi composée qu'elle peut connaître d'une part ce qui est toujours identique à soi-même, c'est-à-dire les idées, d'autre part ce qui change sans cesse, c'est-à-dire le monde sensible. Car c'est un principe constant dans la philosophie platonicienne que le semblable seul connaît le semblable. La connaissance dans cette philosophie s'explique par ce fait que le sujet est substantiellement identique à l'objet. Empédocle composant l'âme d'éléments corporels disait que c'est par la terre que l'âme connaît la terre, et par l'eau qu'elle contient elle connaît l'eau : Platon composant l'âme d'éléments idéaux conçoit exactement de la même manière le rapport du sujet et de l'objet : c'est ce qui nous est attesté expressément par Aristote dans un passage du traité de l'*Ame* (liv. I, ch. II).

Mais c'est surtout quand il s'agit de la divinité que l'interprétation des mythes du Timée prend une grande importance. Il en résulte avec évidence que le démiurge est conçu ainsi que l'âme du monde elle-même comme appartenant au monde du devenir, c'est-à-dire comme soumis au changement, inférieur aux idées placées au-dessus de lui, participant de leur nature et, osons le dire, peut-être comme composé lui-même. Ce démiurge est le seul être qui, dans Platon soit désigné par ce mot : le dieu ὁ θεός. Des interprètes modernes ont bien pu, de leur autorité privée, transporter cette appellation à l'Idée du Bien elle-même. Mais rien dans les textes n'autorise cette substitution, et si l'on va au fond des choses il est bien difficile de comprendre comment une idée au sens platonicien du mot pourrait être en même temps l'Être individuel et personnel que tout le monde et Platon lui-même désigne par cette expression le dieu ὁ θεός. En fait, jamais Platon ni Aristote n'ont identifié l'idée du Bien avec Dieu, et, d'autre part, jamais l'Être que Platon appelle Dieu n'a été identifié avec l'Idée du Bien. Au con-

traire, il en est expressément distingué dans le *Timée* puisqu'il a les yeux fixés sur les Idées qui sont des modèles et principalement sur le vivant en soi αὐτο ζῶον dont il paraît bien qu'il participe lui-même. On est ainsi amené, prenant au pied de la lettre les textes ou les mythes du *Timée*, à considérer le démiurge ou le dieu de Platon, ainsi que je l'ai montré ailleurs, comme un être inférieur et dérivé, subordonné aux idées exactement comme le Jupiter de la religion grecque est subordonné au fatum, à cette différence près, que dans le système du philosophe grec, ce qui domine la divinité n'est plus une force aveugle et sourde, mais au contraire le suprême intelligible et la souveraine perfection. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par le passage du *Phèdre* où tous les dieux et le plus grand de tous à leur tête nous sont représentés contemplant les essences éternelles situées en dehors du ciel ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247 C). Dans les deux dialogues la divinité habitant à la limite du ciel appartient au monde de la génération ou du devenir.

A la vérité, on pourrait être tenté d'identifier le dieu de Platon ou le démiurge du *Timée* avec le principe qui dans le *Philèbe* (27 B) est appelé la cause αἰτία distinguée du fini πέρας, de l'infini ἄπειρον et du mélange des deux μίκτον, et pour le dire en passant ces quatre principes des choses du *Philèbe* sous des noms différents, correspondent exactement aux principes du dialogue soi-disant mythique du *Timée* : l'être, le devenir, le démiurge et la matière. Edouard Zeller a interprété cette doctrine du *Philèbe* en ce sens que ce seraient des idées que désignerait le mot αἰτία. Mais cette interprétation est contredite par le fait que dans le *Philèbe* la cause est expressément appelée Jupiter et intelligence royale Ζεύς καὶ βασιλικος νοῦς (30 D), et dans le même endroit il est dit, comme d'ailleurs dans le *Timée*, que l'intelligence suppose une âme, le νοῦς la ψυχή. Si le démiurge du *Timée* est identique à la cause du *Philèbe*, il est donc une intelligence et une âme, Or les dialogues les moins mythiques de Platon nous représentent l'intelligence νοῦς comme inférieure de quelque degré à l'Idée du Bien. A la fin du *Philèbe*, lorsque le philosophe voulant définir le souverain Bien et ne pouvant en atteindre l'idée unique essaye de l'embrasser sous trois idées différentes συν τρισὶ λαβόντες (65,A), il les énumère par ordre de dignité et place au premier rang la symétrie συμμετρια, puis la beauté κάλλος et en troisième lieu l'intelligence et la vérité

νοῦς καὶ ἀλήθεια (66,B); viennent ensuite les sciences et les opinions vraies. De même, dans la *République* (Liv. VII, 517 C), nous voyons l'idée du Bien engendrer l'intelligence et la vérité νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη. Et ainsi se confirme par les textes les plus authentiques l'accord du *Timée* avec les autres dialogues. Ces exemples auxquels il serait aisé d'en ajouter d'autres suffisent à montrer comment la pensée philosophique de Platon, tout en restant fidèle à elle-même et d'accord avec ses principes essentiels, peut prendre, et peut-être doit prendre, dès qu'elle s'essaye à expliquer le monde sensible et le devenir — ce qui est après tout l'objet de toute philosophie — la forme d'un mythe. Le mythe se rattache ainsi par sa racine même au système, et il en fait vraiment partie intégrante. Enfin si le philosophe grec fait une place dans sa doctrine à l'imagination et à la conjecture soutenues et contenues par la raison et la dialectique, il n'y a peut-être pas lieu de lui en faire un reproche, car de nos jours même la méthode la plus sévère n'interdit pas au savant de faire parfois des hypothèses et de risquer des inductions ou des conjectures qui, sans être des vérités définitives, passent cependant pour des vérités probables.

VICTOR BROCHARD,
Membre de l'Institut.

SUR UNE

DES ORIGINES DU SPINOZISME

S'il était possible de définir exactement, dans le titre d'un article, le sujet qu'on se propose de traiter ou d'esquisser, nous n'aurions pas dû, sous peine de promettre plus que nous ne tiendrons, parler d'une des origines, mais de la moitié d'une des origines du spinozisme. Notre intention est, en effet, d'indiquer que Spinoza s'est inspiré de la philosophie grecque comme du cartésianisme ; toutefois, parce que c'est là le plus urgent, nous appellerons l'attention, d'une façon presque exclusive, sur ses emprunts à la pensée d'Aristote, alors qu'il a pourtant puisé largement à une autre des grandes sources antiques. Il ne peut pas être question de contester que Spinoza soit avant tout un cartésien. La forme géométrique qu'il a adoptée est cartésienne et c'est bien de Descartes que vient chez lui la distinction radicale de l'étendue et de la pensée. Pourtant comme il donne à cette distinction un sens différent de celui qu'elle avait chez son inventeur ! Descartes inaugure la philosophie moderne en faisant voir que la pensée ne peut pas sortir d'elle-même et en définissant la pensée par la conscience, d'un mot, si l'on veut, en découvrant qu'il n'y a d'objet que pour un sujet. Spinoza, au contraire, comme cela ressort de sa théorie de la certitude, maintient énergiquement la chose, fait de la pensée même une chose dont la conscience n'est que le dérivé et, à vrai dire, l'accident. Sous ce rapport, il tourne le dos à la pensée moderne, et revient au réalisme antique, autant qu'on y pouvait revenir quand on avait lu et, du moins partiellement, compris Descartes. Cette simple remarque aurait pu de bonne heure donner à penser aux historiens, puisqu'ils n'en avaient pas fait une autre que

son caractère plus matériel semblait devoir leur signaler. Le cartésianisme est, dans Descartes, une doctrine très forte, nous venons de le voir, mais elle est en même temps très étroite, je veux dire incomplète. Sans parler de la morale et pour rester dans la métaphysique pure, où trouver dans Descartes des théories développées sur les universaux, sur la définition, sur les rapports de l'âme et du corps, sur l'individualité, sur l'immortalité, sur les rapports des créatures avec Dieu, sur l'infini même et sur la liberté ? Or, chez Spinoza, tout cela existe. Il sait plus de philosophie qu'on n'en pourrait extraire du *Discours*, des *Méditations*, des *Principes* et même des *Lettres*. Est-ce donc de son propre fonds qu'il a tiré tant de notions qui semblent tout de suite si bien fixées et si sûres d'elles-mêmes ? On avouera que cette supposition apparaît immédiatement comme bien peu vraisemblable. Combien cette autre l'est davantage qu'il ait fait, de son côté, ce que Malebranche a fait du sien ? Quand Malebranche a voulu étendre la doctrine du maître, il l'a enrichie par celle des anciens qu'il avait puisée, sans la reconnaître, dans saint Augustin. Seulement, il s'est plu à se réclamer de son auteur : aussi personne n'a-t-il jamais entrepris d'expliquer la philosophie de Malebranche par la seule influence de Descartes. Spinoza n'ayant point parlé de ses emprunts à la doctrine traditionnelle, a passé, mais à tort, pour un cartésien pur. Nous voudrions dire où il faut chercher pour remplacer cette erreur par la vérité.

Il y a tant de ressemblances entre le stoïcisme et le spinozisme que, pour être trop évidente, l'idée qu'il y a entre le premier et le second un lien de filiation ne vaut peut-être guère la peine d'être soutenue, j'entends en termes généraux et dès qu'on n'est pas en mesure d'entrer dans des détails précis. Personne ne peut refuser de reconnaître des thèses stoïciennes dans le théorème célèbre que chaque être tend à persévérer dans son être (Voy. par exemple Cicéron, *De Fin.*, III, 5 déb.), dans la conception spinoziste de la passion (puisque l'idée inadéquate est chez Spinoza ce que l'opinion fausse était chez les stoïciens), dans les théories de l'esclavage et de l'affranchissement de l'homme (où l'on retrouve très manifestement la pensée de Cléanthe et d'Epictète). Or, que voyons-nous dans l'Inventaire de la bibliothèque de Spinoza si utilement publié par M. Servaas van Rooijen et dans l'introduction dont il l'a fait précéder ? D'une part, le *Manuel*

d'Epictète (p. 172) et les *Lettres de Sénèque*, celles-ci dans une traduction hollandaise (p. 180) et dans le texte (p. 188) figurent parmi les livres inventoriés ; de l'autre, on nous rapporte, sans indication de source, il est vrai, que Spinoza avait enrichi de notes un exemplaire du *De Finibus* de Cicéron (p. 37). N'insistons pas : Spinoza ne s'est pas seulement rencontré avec les stoïciens, il les a largement mis à contribution. Premier emprunt à la pensée hellénique.

Mais il en a fait une autre dont l'existence est, en général, moins près d'être reconnue et pour lequel il a usé d'intermédiaires dont le rôle, à ce titre, n'a pas été mis en lumière bien qu'on ait assez abondamment parlé d'eux.

Il est à peine besoin de rappeler que Spinoza savait trop peu de grec (malgré la présence dans sa bibliothèque du *Lexique* de Scapula, d'un autre dictionnaire grec-latin et d'un manuel de langue grecque. (Voy. Servaas, p. 121, 170, 181) pour lire Aristote dans le texte (malgré la présence dans sa bibliothèque de *deux* volumes ou d'un *second* volume d'Aristote, dans lequel, du reste, ne se trouvait peut-être que la *Rhétorique*. Voy. Servaas, p. 127). Il s'avoue incapable de lire sérieusement le Nouveau-Testament, parce que, dit-il (*Théol. polit.*, X, fin) « tam exactam linguæ Græcæ cognitionem non habeo ». D'ailleurs, il est de son temps et il n'aurait jamais consenti à étudier en pleine connaissance de cause la philosophie d'Aristote, qu'il méprise à peu près autant que le fait Malebranche : « Non multum apud me autoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet. » (*Ep.* 57, p. 204. Nous renvoyons à la première édition Van Vloten et Land.) Les docteurs juifs du moyen âge en introduisant dans leurs ouvrages « Aristotelicorum vel Platonicorum speculationes » n'ont fait, dit-il, autre part, que « cum Græcis insanire ». (*Theol. polit.*, p. 373.) Pour se nourrir de la philosophie des anciens, il a donc fallu qu'il le fît, comme Malebranche, sans le savoir, ou peut-être à un âge où il ne savait pas encore bien la portée de ce qu'il faisait.

C'est donc de seconde main qu'il a reçu cette philosophie. Est-ce des scolastiques latins ? Remarquons que les seuls ouvrages de scolastique chrétienne qu'il possédait, si encore on peut qualifier ainsi, je ne dis pas le second mais même le premier, sont la *Logique* (laquelle ?) de Keckermann, inspirée de Mélanchton et la *Logica vetus et nova* de Clauberg (Servaas p. 180 et 188). Mais alors même qu'on signalerait sur deux

ou trois points de détail des emprunts de Spinoza à quelque vrai Thomiste ou Scotiste, nous pensons que, pour plusieurs raisons, une réponse négative s'imposerait. D'abord, le style latin de Spinoza, qui contient assurément quelques termes scolastiques, n'a pourtant pas du tout l'allure de celui d'un lecteur assidu de Thomas d'Aquin et de Duns Scot. Qu'on le compare à celui de Leibnitz. Le style latin de Spinoza est celui d'un homme qui a étudié le latin dans de bons auteurs et comme une langue morte, surajoutant quand il le faut, mais à regret, à sa phrase classique, quelque expression barbare. Témoin ce passage d'une lettre à son intime L. Meyer : « ..... Æternitatem, hoc est infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem ». (*Ep*. XII, p. 41). En second lieu, il arrive une fois à Spinoza de parler des Thomistes et d'emprunter à saint Thomas une expression : mais il le fait de façon à nous montrer qu'il ne connaît pas saint Thomas. Le passage dont il s'agit se trouve dans le *Court Traité*, etc. : « Par nature naturante, dit Spinoza, nous entendons un être qui, par lui-même et sans le secours d'aucune autre chose... peut être connu clairement et distinctement, tel qu'est Dieu ; c'est en effet Dieu que les Thomistes désignent par cette expression. » (*Trad. Janet*, p. 44.) Mais, selon la remarque de M. Janet (*Ibid*., note), dans le passage de la *Somme* où se trouve l'expression, saint Thomas ne la donne pas comme sienne : « Deus a quibusdam dicitur natura naturans. » Enfin, quand Spinoza a besoin de se renseigner sur Aristote, ce n'est pas aux scolastiques latins qu'il recourt. Les péripatéticiens modernes comprennent mal la démonstration de l'existence de Dieu que les anciens péripatéticiens avaient donnée : « Nam ut ipsam apud Judæum quemdam Rab Ghasdaj [Chasdai Crescas] vocatum reperio, sic sonat ». (*Ep*. XII, p. 45.)

Mais tout cela est trop peu dire. Spinoza n'a pas connu la scolastique latine parce qu'il n'a eu ni occasion ni besoin de l'apprendre. Comment semble-t-on, quand on traite des sources de sa philosophie, se souvenir à peine que la scolastique latine n'est pas toute la scolastique ? Tout le monde sait (Voy. Renan *Averroès* et surtout *De philosophia apud Syros*) que les Syriens ont recueilli l'héritage des écoles d'Athènes et d'Alexandrie et que les Arabes ont reçu des Syriens la philosophie alexandrine et avant tout le péripatétisme alexandrin, qu'ils ont développé, dans leur scolastique, avec plus de rapi-

dité que les Latins. On sait aussi que les docteurs juifs et notamment Maimonide, qui est comme leur saint Thomas, se sont formés au sein des écoles arabes, et, comme Maimonide, ont souvent parlé la langue de leurs maîtres. Mais il va de soi que les ouvrages ainsi écrits en arabe étaient bientôt traduits en hébreu et que les rabbins de tout pays ont toujours pu les lire. Maintenant quelle a été l'éducation de Spinoza ? Sur ce point, nous avons trois sources : la préface des *Œuvres posthumes* écrite par Jarrig Jelles et mise en latin par L. Meyer (Voy. De Mürr dans Saisset, *Trad. de Spinoza*, t. II, p. LIX, note 4). C'est évidemment la source la plus autorisée. Nous avons ensuite les deux *Vies* de Spinoza par Colérus et par Lucas. S'il est difficile de croire avec Lucas (Saisset, II, p. XLV) que Spinoza n'a commencé d'apprendre le latin qu'assez peu de temps avant son excommunication, il l'est encore plus d'admettre avec Colérus (*Saisset ibid.*, p. IV) qu'il n'a commencé d'étudier la théologie qu'après avoir bien appris la langue latine. La préface des *Œuvres posthumes* nous dit en effet (vers le début) : « Fuit ab ineunte ætate litteris innutritus, et in adolescentia per multos annos in theologia se exercuit ; postquam autem vero eo ætatis pervenerat in qua ingenium maturescit... se totum philosophiæ dedit. » Or, comme la pensée de Spinoza est déjà très formée dès l'âge de 23 ans (il est né en novembre 1632 et c'est au commencement de 1656 [Voy. Pollock, *Spinoza his life*, etc., p. 16], qu'on songe à l'excommunier) le mot d'adolescence dont se sert la préface doit être pris à la rigueur et c'est chose probable, bien loin d'être impossible, que, comme le dit Lucas (Saisset, p. XLI), il ait été assez versé dans les Ecritures à l'âge de quinze ans pour poser à ses maîtres des questions embarrassantes. Le voilà donc mûr pour la philosophie. N'est-ce pas à ce moment qu'il convient de placer son initiation à la philosophie traditionnelle dont il se montre si manifestement imbu ? Le médecin allemand qui lui a appris les premiers éléments de la langue latine (Colérus, Saisset, p. II) et surtout le libre penseur Van den Ende qui acheva de la lui faire connaître (Colérus, *ibid.*) n'étaient pas sans doute des professeurs de scolastique. Au contraire son maître juif Lévi Morteira (Lucas, *ibid.* p. XLII. Notez comme souvenir du passage de Spinoza par les écoles juives la présence parmi ses livres d'un manuel rabbinique de mathématiques, Servaas, p. 156) ne pouvait pas ne pas être versé dans la connais-

sance de Maimonide et de son *Guide des égarés*, sans parler d'autres auteurs. Mais ce livre, sur lequel reposait l'enseignement dans les écoles juives, est, philosophiquement parlant, une autre épreuve de la *Somme théologique* ou de la *Somme contre les Gentils*. C'est toute la scolastique. Faut-il ajouter que Spinoza ne l'a pas seulement eu en mains à l'école, mais qu'il le possédait dans sa bibliothèque (Servaas, p. 132)?

Au reste, les historiens sont bien loin de contester qu'il ait été versé non seulement dans la connaissance générale des docteurs juifs mais encore dans celle des plus philosophes d'entre eux. Il y a même un certain nombre de travaux sur les emprunts que le spinozisme a faits aux docteurs juifs. Le plus considérable est peut-être encore à l'heure actuelle, pour ne pas parler des recherches du même auteur sur les sources du Théologico-politique, la brochure du Dr Joël *Sur la genèse de la doctrine de Spinoza* (Breslau, 1871). D'autres travaux de même nature sont indiqués dans l'édition de Spinoza par H. Ginsberg (1875-1882), t. I, p. 56; t. III, p. 35; t. IV, p. 73 et dans Pearson (*Ethique de la libre pensée*, Londres, 1888, p. 138-139), auteur qui a lui-même inséré dans son volume une étude antérieurement publiée dans *Mind* sur les rapports de Spinoza et de Maimonide en visant surtout *l'Ethique* du scolastique juif. Mais la direction de tous ces travaux nous semble radicalement vicieuse. Ils cherchent tous laborieusement des rapprochements de détail entre tels passages de Spinoza et tels autres de Maimonide ou de Chasdai Crescas, par exemple, et, de plus, ce qu'ils s'efforcent de mettre en lumière, c'est ce que Spinoza avait puisé de proprement juif chez son inspirateur juif. Or il y a sans doute dans Spinoza des éléments purement judaïques. Il y en a, cela est trop clair, dans le *Traité théologico-politique* où il inaugure une méthode d'interprétation des écritures et où son souci principal est de prouver par elles que la loi divine laisse à chacun sa liberté dans les matières de philosophie et que, ainsi, à moins d'inconvénients temporels, le pouvoir civil doit assurer l'exercice de cette liberté. Il y en a même dans sa philosophie proprement dite. Tout d'abord cette préoccupation dominante de la pratique et des choses morales, auxquelles Descartes ne songeait guère et auxquelles Malebranche lui-même songeait peut-être moins exclusivement, auxquelles, dans tous les cas, Descartes et Malebranche songeaient d'une autre manière, est bien d'esprit

et d'origine judaïques. De même pour ce sentiment de notre néant en face de Dieu et surtout de notre étroite dépendance par rapport à lui. De même enfin pour ce monothéisme rigoureux qui écarte avec un soin jaloux tout ce qui pourrait diviser l'essence de Dieu et favoriser l'usurpation, par quelqu'un des êtres inférieurs, d'une partie de la puissance suprême. Tout cela est judaïque, bien que se retrouvant parfois dans la conscience chrétienne : car la première origine en doit toujours être cherchée chez les Juifs.

Cependant, si justifiés et même si intéressants que puissent être les efforts qu'on a faits pour retrouver dans Spinoza et rapporter à leurs sources des pensées spécialement juives, l'intérêt capital réside plutôt en un point que ni M. Joël ni ses émules ne paraissent apercevoir. Ecoutons M. Joël. Comme Spinoza n'a point d'Aristote une connaissance consciente d'elle-même et qu'on puisse dire historiquement exacte et précise, il juge que Maimonide, en tant qu'aristotélicien, n'a pas pu servir à grand'chose à l'auteur du *Court traité*, de la *Réforme de l'entendement* et de l'*Ethique :* « C'est dans cette atmosphère de mépris pour tout ce qui s'appelait philosophie péripatéticienne que Spinoza respirait au moment où il entrait en possession de la culture de son temps. Que pouvait-il donc espérer de Maimonide dont, à son jugement, tout l'effort avait consisté à extorquer de la Bible « le verbiage d'Aristote » ? Que pouvait-il espérer des autres qui n'étaient que des imitateurs de Maimonide ? Ajoutons que, avec beaucoup de contemporains, il était si mal orienté touchant l'Aristotélisme que, trouvant dans Crescas un passage qui lui convient, alors que cet auteur ne fait qu'exprimer sa propre pensée et dans le langage de son temps bien qu'avec des mots aristotéliciens, Spinoza tient qu'il a devant lui la forme ancienne et la meilleure de la doctrine péripatéticienne » (Ouv. cit. p. 8. Il s'agit du passage de la lettre XII signalé plus haut, p. 18 vers le bas). Sans contester le moins du monde les faits qu'invoque M. Joël, car ils prouvent trop puisque des faits analogues prouveraient que Malebranche ne doit rien à Platon, nous estimons qu'il faut prendre le contre-pied de sa propre position. Quelque intérêt théologique que Spinoza ait pu trouver dans Maimonide et dans les autres docteurs juifs, quelque importantes que soient les idées judaïques qu'il leur emprunte çà et là, ce qui compte plus que tout le reste aux yeux de l'historien de la philosophie, c'est qu'il leur a emprunté l'héri-

tage de la pensée antique telle que les Syriens l'avaient transmis aux Arabes, c'est-à-dire ni plus ni moins que le péripatétisme alexandrin dans son ensemble. Lecteur de Maimonide Spinoza était, sans le savoir, aussi imprégné de l'aristotélisme tel que le comprenaient les Thémistius, les Jamblique et les Simplicius, que s'il fût sorti des écoles d'Alexandrie ou d'Athènes.

Voilà comment se pose la vraie question des emprunts de Spinoza aux docteurs juifs.

Il va de soi que nous n'avons pas la prétention de la traiter. Les moyens mêmes de l'étudier nous font défaut, puisque la connaissance de l'arabe ou tout au moins de l'hébreu serait ici indispensable. Mais nous voudrions faire voir qu'il est temps de s'en occuper. S'il se produisait dans ce sens quelques travaux sérieux, ils s'imposeraient sans doute à l'attention des historiens plus victorieusement que ceux de M. Joël. On cesserait bientôt d'entendre des plaintes comme celle de Pearson qui reproche à Kuno Fischer de persister à tenir Spinoza pour un pur continuateur de Descartes (dans sa 3[e] édit. Pearson, p. 137) et des jugements comme celui de Pollock d'après lequel, dans les matières de philosophie pure, l'influence des docteurs juifs sur Spinoza a été relativement légère (p. 94). Donnons, faute de mieux, quelques indications susceptibles de mettre les chercheurs sur la voie.

Nous avons dit que c'était le péripatétisme alexandrin qui avait été transmis aux Juifs par les Arabes et les Syriens. L'aristotélisme que Spinoza a trouvé chez ses maîtres était mêlé de platonisme. Aussi rencontre-t-on dans le *Court traité* et dans l'*Ethique* des doctrines qui viennent de Platon autant et plus que d'Aristote. Il y en a deux que nous signalerons.

Dans la classification des divers modes de la connaissance, sous la forme adoptée par le *Court traité*, M. Janet reconnaît à bon droit la hiérarchie platonicienne telle qu'elle est exposée dans le VII[e] livre de la *République* (Introduction au *Court traité*, p. xxvi). Vraisemblablement cette « échelle de la connaissance », qui avait passé dans l'alexandrinisme, a dû être reproduite par quelqu'un des docteurs juifs que Spinoza a lus ; toutefois nous ne l'avons pas vue dans le *Guide des égarés* et de fait elle n'a jamais été intégrée dans la philosophie péripatéticienne.

Une autre doctrine de Spinoza, empruntée celle-ci, à Maimonide, est à la fois juive, platonicienne, aristotélicienne

même en une certaine mesure, et, par-dessus tout, alexandrine. Il s'agit du refus de rien attribuer à Dieu qui soit, de près ou de loin, suspect d'anthropomorphisme. Aristote avait parlé énergiquement de la simplicité de Dieu (voy. surtout *Métaph.*, Λ, 7 ; 1072 a 32) et les alexandrins qui héritaient à la fois du péripatétisme, du platonisme (pour qui « le bien est supérieur à l'essence ») et, par lui, de l'éléatisme (Timon parle du θεὸς ἀπάνθρωπος de Xénophane) et même enfin de la tradition juive par Philon, ont, surtout avec Proclus, insisté sur l'importance de la *Théologie négative* qui écarte tous les attributs comme insuffisants en ce qu'ils introduisent tous des limitations dans l'essence indivisible de Dieu. Le *Guide des égarés* revient sans cesse sur cette impossibilité de déterminer la nature divine et l'on pourrait dire que le but principal du livre est de montrer que les attributs, en tant qu'ils s'appliquent aux choses ou à nous d'une part et à Dieu de l'autre, ne sont pas univoques, mais équivoques. « Si ... tu considères bien ce que je dirai, dans ces chapitres suivants, sur la *négation des attributs*... alors tu seras de ceux qui conçoivent l'unité de Dieu et non pas de ceux qui la prononcent seulement de leur bouche (Traduct. Munk, t. I p. 181)... Sache que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait au moyen des négations, ce qui ne nécessite aucune expression impropre, ni ne donne lieu, en aucune façon, à attribuer à Dieu une imperfection quelconque (*ibid.*, p. 238).... Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit vers ce qu'on doit croire à l'égard de Dieu, car il ne résulte de leur part aucune multiplicité (*ibid.*, 242).... Nous ne saisissons de lui autre chose si ce n'est qu'il est, qu'il y a un être auquel ne ressemble aucun des êtres qu'il a produits, qu'il n'a absolument rien de commun avec ces derniers (*ibid.*, 247).... Tout ce qui est attribué à Dieu se distingue de nos attributs sous tous les rapports, de sorte que les deux choses ne sauraient être comprises dans une même définition ; de même son existence et l'existence de ce qui est hors de lui, ne s'appellent l'une et l'autre existence que par homonymie... » (*ibid.*, 131). Tout cela, sauf quelques réserves aisées à faire, se retrouve, comme on sait, dans Spinoza. Sa substance est si bien l'unité pure des alexandrins, et, en un sens, le Dieu de Maimonide, que Hegel a vu dans le spinozisme un système qui fait évanouir le multiple ou le monde devant Dieu et qu'il faut appeler non Panthéisme mais Acosmisme. D'ailleurs les déclarations de Spi-

noza sont explicites : « Nullum substantiæ attributum potest vere concipi ex quo sequatur substantiam posse dividi (Eth. I, prop. 12). Substantia absolute infinita est indivisibilis (*ibid.*, prop. 13). Porro ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam : si ad æternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent hommes. Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituunt, a nostro intellectu et voluntate toto cœlo differre deberent nec in ulla re præterquam in nomine convenire possent ; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum cœleste, et canis animal latrans » (*Eth.*, I, scol. de la prop. 17, p. 55).

Arrivons maintenant à des doctrines plus marquées de l'empreinte proprement aristotélicienne en commençant par celle qui l'est encore le moins.

Certes Spinoza est trop cartésien pour concevoir de la même manière qu'Aristote l'union de l'âme et du corps. Cependant l'analogie est frappante, entre les définitions de l'âme chez l'un et chez l'autre : l'âme est l'idée du corps, l'âme est la forme du corps. Ici le rôle de Maimonide n'est pas celui d'un pur intermédiaire. Non seulement il a fait connaître à Spinoza la formule d'Aristote, mais il a même interprété dans un sens tel la définition aristotélicienne qu'elle est devenue, entre ses mains, presque identique à celle de Spinoza. En effet, ce qui préoccupe Maimonide comme Spinoza, c'est la psychologie humaine. Aussi l'âme dont il parle le plus souvent n'est-elle pas la végétative, forme du corps organisé, ni même la sensitive, forme de l'animal, c'est la rationnelle, forme de l'homme en tant qu'homme, c'est l'âme pensante. « *Népheschh*, dit-il (I, p. 146) est un homonyme qui désigne d'abord l'âme animale... Ensuite, c'est le nom de l'*âme rationnelle*, je veux dire de la *forme de l'homme.* » Or l'âme rationnelle ou intellect, identique à l'objet intelligible, comme nous le dirons plus amplement tout à l'heure, n'est pas autre chose du point de vue péripatéticien lui-même, qu'une réunion d'idées ou une idée (cf. Pearson, p. 142 et 143). Qui ne sent d'ailleurs combien, d'une manière générale, le *formel* est voisin du *conceptuel* chez Aristote et combien, d'autre part, la pensée telle que la comprend Spinoza, c'est-à-dire non définie par la conscience, revient à la forme d'Aristote ? L'âme forme du corps : c'était là comme un moule plus qu'à demi prêt pour y

couler, après l'avoir refondue dans le creuset du réalisme, la notion cartésienne de l'âme.

La théorie de la définition dans Aristote présente un point extrêmement caractéristique : c'est que la définition doit contenir la cause du défini (*Seconds anal.*, II, 8 fin ; 10 fin ; *De an.* II, 2, vers le déb. : οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν. Spinoza répète exactement Aristote dans le *De Intell. Emend.* « Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi... si res sit creata, definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam » (p. 30 et 32). Consultons maintenant Maimonide : « On ne peut pas définir Dieu, nous dit-il (I p. 190), car Dieu n'a pas de causes antérieures qui aient causé son existence de manière qu'elles puissent servir à le définir. » C'en est assez pour rappeler toute la théorie d'Aristote et pour obliger le maître à l'expliquer. D'ailleurs il ne faut pas oublier que Maimonide avait aussi composé un abrégé de logique (Munk, t. I, p. 6, n° 2).

Venant de prouver son théorème (*Eth.*, II, prop. 7) « ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum », Spinoza, dans un Scolie, s'exprime en des termes qui nous semblent tout particulièrement instructifs : « ...quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. » Il sait donc qu'il emprunte cette idée de l'identité de l'intellect et de l'intelligible : il sait même que c'est chez les docteurs juifs qu'il l'a trouvée, mais il ne veut pas savoir, et sans doute même il ignore, qu'elle vient en droite ligne d'Aristote. L'idée figure, bien entendu, en toutes lettres dans Maimonide qui, lui, ne s'abuse pas sur ses origines et n'essaie même pas, sauf à l'identifier avec l'essence du monothéisme rigoureux, de la retrouver dans l'Écriture. « Tu connais, dit-il (*Guide*, t. I, p. 301-302) cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir : qu'il est l'*intellect*, l'*intelligent* et l'*intelligible*, et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité. Nous aussi nous en avons déjà parlé dans notre grand ouvrage [l'*Abrégé du Talmud* : Munk, p. 302, note 1] ; car c'est là la base de notre religion, comme nous l'y avons exposé, je veux parler de ce qu'il est *un* seulement et qu'aucune autre chose n'est en relation avec lui, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'*éternel* que lui. »

Péripatéticiens tous les deux dans la théorie de l'intellect et de l'intelligible en Dieu, Spinoza et Maimonide le sont également dans leur manière d'envisager l'intellection en nous. Tous les commentateurs d'Aristote ont compris que, selon lui, dans l'acte de l'intellection, c'est Dieu qui pense en nous. Or, il est bien connu que, selon Spinoza, nous nous identifions avec Dieu dans la connaissance du troisième genre ou par les idées adéquates. De son côté Maimonide développe toute la théorie péripatéticienne : « Dans nous aussi, l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, toutes les fois que nous possédons l'intellect *en acte* » (t. I, p. 311). « De tels hommes [ceux qui contemplent l'intelligible] ne cessent d'être avec Dieu, et c'est d'eux qu'il a été dit : vous êtes tous des êtres divins et des fils du Très-Haut [Ps. 82,6] » (t. III, p. 48). — Si l'intellection est divine selon Spinoza et Maimonide comme selon Aristote, elle est aussi, à leurs yeux comme à ceux d'Aristote, ce qu'il y a de spécifique en nous et, par conséquent, ils admettent avec Aristote que la vie la meilleure est pour nous la vie de la pensée pure, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος (*Eth. à Nic.*, X,7 1177 b 30). « L'homme, dit Maimonide, doit dominer toutes ces exigences de la matière, les réduire autant qu'il peut, et n'en admettre que ce qui est indispensable. Il doit prendre pour but ce qui est le véritable but de l'homme en tant qu'homme, à savoir la seule conception des choses intelligibles, dont l'objet le plus important et le plus noble est de comprendre, autant que cela est possible, Dieu, ses anges et ses autres œuvres... c'est là ce qui est exigé de l'homme, je veux dire que c'est là sa cause finale » (t. III, p. 48). Ici combien de passages de la cinquième partie de l'*Ethique* ne faudrait-il pas citer? Rappelons seulement la proposition 25 : « Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere. » — Notre souverain bien est de penser au sens propre, c'est-à-dire de vivre en Dieu. Aristote, esprit peu religieux, ne parle pas de l'amour de Dieu qui suit en nous de la connaissance de Dieu. Mais c'est bien là une conséquence de sa doctrine que Maimonide et Spinoza ne font que relever: « ...cet amour [l'amour de Dieu], dit Maimonide, ne peut avoir lieu que par une profonde intelligence de tout l'être... » (t. III, p. 25). « ...Nous avons déjà exposé plusieurs fois que l'amour de Dieu est en raison de la perception » (t. III, p. 437). « Exhis clare intelligimus, dit Spinoza, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas

consistit, nempe in constanti et æterno erga Deum amore. » (*Eth.*, V, prop. 36, scol.) — Enfin Aristote, Maimonide et Spinoza achèvent tous les trois leur doctrine de la vie bienheureuse en promettant à l'intellect l'immortalité. Toute âme n'est pas immortelle, déclare Aristote : μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως *Métaph.* Λ, 3 ; 1070 a 26) ; il faut nous faire immortels le plus que nous pourrons, en vivant par la pensée pure : ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. (*Eth. à Nic*, X, 7 ; 1177 b 33). « Il y a certains hommes, dit Maimonide, qui s'efforcent toujours... de chercher l'immortalité comme le demande leur noble forme, et par conséquent ne pensent qu'à la conception des choses intelligibles... et à s'unir avec l'intellect divin qui s'épanche sur eux » (t. III, p. 46). « ... la chose qui reste séparément après la mort est ce qui est devenu intellect en acte. » (t. I, p. 328). « Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, dit Spinoza, sed ejus aliquid remanet qued æternum est... sentimus experimurque nos æternos esse. » (*Eth.*, V, prop. 23 et scol.) A vrai dire toute cette dernière partie de l'*Ethique* est empruntée au péripatétisme. La théorie de l'intellect a passé tout entière d'Aristote à Spinoza : identité de l'intellect avec son objet et de l'intellect en Dieu et en nous ; vie intellective ou vie en Dieu ; immortalité impersonnelle et partielle. On avouera que c'est là, dans le spinozisme comme dans l'aristotélisme, une pièce d'importance.

Devant des faits à ce point significatifs, l'hypothèse d'une simple rencontre, entre Spinoza et Aristote représenté par les docteurs juifs, devient insoutenable. C'est un lien de filiation qu'il faut reconnaître entre les deux systèmes. Sans doute, on ne saurait exagérer l'originalité de la pensée moderne telle que Descartes la révèle à elle-même. L'idéalisme lui appartient en propre et il n'y a point dans l'histoire des idées de plus grande et de plus victorieuse innovation. Elle transforme tout autour d'elle et jusque chez ceux-là même qui la repoussent. Cependant, outre que les anciens, tout en ne la consommant pas l'ont pourtant préparée, elle n'est pas tout. Le labeur de l'esprit humain avant son apparition n'a pas été perdu, et c'est même en transfigurant, pour se l'assimiler, le produit intégral de ce labeur, que l'idéalisme a le mieux prouvé sa puissance. Avec Leibnitz, avec Malebranche aussi, qui ont compris et embrassé dans toute son étendue la réforme cartésienne, la pensée antique pénètre dans la pensée moderne.

Eût-elle été complète que l'exclusion dont la première avait été frappée par Descartes n'aurait pas pu être durable. Mais Spinoza qui ne veut point être idéaliste, était désigné plus que les autres cartésiens pour rouvrir à la pensée antique l'entrée de la philosophie.

O. Hamelin.

ESSAI SUR LES CATÉGORIES [1]

De la contingence des catégories.

Est contingent ce que l'on constate, ce qui est, parce qu'il est, ce qui, sans absurdité palpable, pour ainsi dire, aurait pu s'offrir, soit à notre constatation, soit à notre conception, tout différent de ce qu'il se montre à nous.

Or les catégories, par définition, expriment ou semblent exprimer tout le contraire de la contingence. Les jugements où elles figurent passent pour nécessaires.

Ou les catégories sont des axiomes, ou elles se démontrent. Mais si elles se démontrent, ce ne peut être par voie syllogistique.

N'est-il pas une autre démonstration possible autre que la démonstration par syllogisme ? Car il serait étrange d'espérer déduire les lois générales de l'être et du connaître, à moins de supposer que la déduction peut aller à l'infini, ce que, depuis Aristote, nous savons être décidément impossible.

I

Démontrer, après tout a un sens plus large que déduire, et l'on entend par déduire tirer de prémisses posées une conséquence qui nécessairement en résulte. Quand Leibnitz émettait un vœu en faveur d'une démonstration des axiomes, il avait apparemment conscience de ne rien souhaiter de contradictoire.

En effet, si les axiomes sont vrais antérieurement à toute application qu'on peut en faire, toujours est-il qu'une telle antériorité ne se découvre qu'à la suite d'une ou de

(1) L'auteur du présent travail accepte la doctrine des Catégories, telle que l'a exposée Renouvier dans son *Premier Essai de Critique générale*. Il l'accepte, du moins « il en part ».

plusieurs applications. Qu'il s'agisse de mathématique ou de physique, c'est toujours de l'exemple que jaillit la règle. L'empirisme peut être faux. Il n'en est pas moins une des erreurs les plus naturelles à la pensée du philosophe. L'antiquité grecque n'a peut-être jamais rompu avec l'empirisme, Platon en est un bien curieux exemple. Chez les modernes, c'est un disciple de Descartes, Locke, qui, voulant illustrer la théorie de son maître, celle des idées innées, croit s'apercevoir, qu'au nom de l'expérience et de l'analyse, il la faut battre en brèche. Et l'on peut bien dire que, depuis Locke jusques et y compris Herbert Spencer, en passant par Hume et Stuart Mill, l'empirisme n'a jamais cessé de se renouveler.

C'est qu'aussi bien l'empirisme *vérifie* les principes. Celui qui a beaucoup vu et beaucoup retenu, l'homme d'expérience, par conséquent est possesseur d'un savoir qui fonde son autorité. A chaque consultation qu'on lui demande, il peut exposer des faits, ce qui vaut assurément mieux que de formuler des principes... ou de rendre des oracles, chose qui, dans la pratique, pourrait bien revenir au même.

En fait, — et c'est bien ce qu'il faudrait bien accorder à l'empirisme, s'il exigeait de nous cette concession — les partisans de l'origine apriorique des catégories ou des formes de la connaissance, ne se privent ordinairement pas de faire suivre chaque énoncé d'une « illustration ». Et cette illustration ne saurait être qu'empirique. Ils affirment l'universalité des catégories. Mais aussitôt cette universalité affirmée, ils s'empressent de faire avouer à ceux qu'ils instruisent que jamais, nulle part, de mémoire d'homme, on n'a constaté de phénomène sans antécédent, de qualités sans sujet... etc. Et il en est à peu près ainsi de tous les principes.

Leibnitz connaissait cette manière de vérifier les principes et n'en déconseillait point l'usage. Mais il ne confondait point cette façon de faire pénétrer la vérité dans les esprits lents à s'ouvrir avec une démonstration véritable. En effet, de deux choses l'une : ou les applications du principe lui doivent leur réalité, et alors pour qu'elles soient légitimes, il convient d'établir préalablement le principe ; ou, si la vérité du principe veut être dérivée de ces applications, il ne peut plus être question, pour ce principe, que d'une évidence provisoire, conditionnelle, incessamment soumise au bon vouloir de la nature. N'insistons plus sur ce premier genre de soi-disant démonstration des catégories.

Il est une autre méthode pour les démontrer, celle que Kant a suivie, et qui nous paraît avoir eu deux causes occasionnelles : d'une part, les conclusions sceptiques du *Traité de la Nature humaine*, de l'autre la science de la nature telle que depuis Newton, il la trouvait constituée. Chose assez digne de remarque, le point de départ de Kant, pour si différent qu'il doive être jugé du point de départ de la critique de Hume, n'en est peut-être pas, aussi loin qu'on l'a souvent dit. Kant s'apparaît à lui-même comme cherchant à extraire les catégories de l'expérience. Mais autre chose est les demander à l'expérience vulgaire, autre chose est les demander à l'idée même de l'expérience, à cette idée telle que Kant la trouve, pour ainsi dire, déterminée dans son propre esprit, telle, irons-nous jusqu'à dire, que son génie la lui impose. Que ce génie ait été, dans ses démarches, guidé par la science newtonienne, il n'en est pas moins curieux à quel point la nature même du génie de Kant était apte à s'incorporer, en quelque sorte, les principes de cette science et à en extraire toute une doctrine. Le postulat impliqué dans cette doctrine est que l'œuvre de Newton et des newtoniens est une œuvre définitive et que la science est fondée pour toujours. D'où résulte la nécessité des principes dont elle dérive. Il ne reste plus, dès lors, au philosophe qu'à dériver cette nécessité. Le principal dessein de la *Critique de la Raison pure*, au moins dans sa deuxième partie, ne semble guère avoir été différent.

L'entreprise de Kant n'en a pas moins échoué. D'abord ses interprètes n'ont point réussi à s'entendre. Ensuite, ses successeurs l'ont corrigé en le continuant. On ne dit plus aujourd'hui « les catégories de Kant » au sens où l'on dit encore : « la géométrie d'Euclide » ou « le syllogisme d'Aristote ». La raison en est, qu'en soumettant à un nouveau contrôle les principes recteurs de la science expérimentale, si l'on n'ôte rien à leur importance, on enlève beaucoup à leur nécessité. Ces principes sont « recteurs » au sens de « régulateurs, » pas davantage. On continue de les admettre sans preuve mais on ne les investit plus de la même autorité que celle des axiomes. Les subtilités de Stuart Mill dans sa *Logique* et les obscurités d'Herbert Spencer dans ses *First Principes* montrent assez que la dialectique kantienne a pu faire avancer les questions et n'en résoudre aucune. Car, si l'on ne discute ni le syllogisme ni sa valeur apodictique, si l'on ne discute pas les axiomes mathématiques, on discute encore les catégories de Kant et les principes

qui en attestent la juridiction. Leur apriorité n'est plus évidente.

Et leur nécessité non plus. Il ne s'agit nullement de prétendre qu'ils ont cessé d'être féconds. Il y a même lieu de souhaiter qu'on les maintienne à titre d'idées directrices de l'investigation dans les sciences de la nature. Personne n'exige qu'on renonce à ces « postulats ». Ce ne sont pourtant que des postulats au sens ordinaire du terme.

Essayons de nous en rendre compte. Le principe de causalité, tel que l'*Analytique* nous en donne la formule, n'est pas la fameuse vérité de sens commun en vertu de laquelle il n'est point de fait sans cause. Elle équivaut, on le sait, à l'affirmation, dans l'univers, du déterminisme le plus rigoureux et le plus inflexible. Mais, c'est précisément ce principe qu'il faudrait essayer de démontrer. Or on ne veut point d'une preuve empirique, une telle preuve ayant tout lieu d'être tenue pour insuffisante. On est, dès lors, contraint de recourir à des arguments véritables et de se procurer du principe de causalité une démonstration du type dialectique. Laquelle ? On dira par exemple que penser l'univers revient à l'unifier, donc à le conditionner, d'où l'on conclura que, dans l'univers, le conditionnement des phénomènes est unilatéral. M. Lachelier a jadis magnifiquement développé ce thème philosophique.

Mais, dériver la loi d'universelle causalité de la nécessité que l'univers y soit soumis pour devenir objet de pensée, n'est-ce pas énoncer une sorte de truisme et démontrer cette loi, en la considérant comme issue en ligne directe de la définition même de la pensée ? Personne n'est tenté, à l'heure présente, de contester le lien entre cette définition et son corollaire. Reste à savoir si cette définition est à l'abri de toute critique. Stuart Mill l'a contesté. Le monde que Lucrèce, pour affranchir l'esprit humain, affranchissait du déterminisme est loin d'être un monde irreprésentable. C'est peut-être un faux univers. La réalité peut lui faire défaut. Le principe de contradiction ne lui interdit pas toute candidature à l'existence. Le monde d'Empédocle avant l'intervention de l'Amitié et de la Haine, le monde d'Anaxagore avant celle de l'Intelligence, ne sont pas, tant s'en faut, réfractaires à notre représentation. Essaiera-t-on d'objecter que, pour être objet de « représentation éventuelle », ils ne peuvent être promus à la dignité « d'objet de pensée » ? Assurément la

réplique est à prévoir. Mais elle dénoterait une obstination à définir la pensée comme il n'est nullement certain que sa définition s'impose. Et puis, quand il serait vrai que la pensée exige le déterminisme, — ainsi qu'on l'a beaucoup trop répété depuis Kant, — il resterait à savoir si, oui ou non, l'univers consent à obéir. Enfin, la difficulté a beau ne point dater d'hier, si c'est pour cela qu'on la néglige, on a singulièrement tort, car elle est vraiment inextricable. Le propre d'une loi de la pensée est apparemment de gouverner la pensée. Or s'il s'agit d'une pensée qui est celle d'un être conscient, il va de soi qu'une telle pensée ne peut être, sans avoir conscience de ce qu'elle exige, surtout quand cette exigence est liée à son existence. La respiration est nécessaire à la vie. Aussi depuis qu'il est des vivants, ces vivants respirent. Le déterminisme des phénomènes, c'est-à-dire, après tout, de l'univers est exigé par la pensée, et la pensée aurait duré dix-huit siècles avant de l'exiger ! Voilà qui serait on ne peut plus contradictoire. La difficulté est donc assez embarrassante d'expliquer pourquoi les catégories sont restées si longtemps inconscientes. Qu'elles aient gouverné avant d'apparaître, c'est assez dans l'ordre. Mais elles devaient apparaître dès l'origine de la philosophie. On aurait dû les rencontrer sur la route qui va des premiers Ioniens à Socrate en traversant Héraclite et Parménide. Et en effet on y a bien remontré la qualité, la quantité, puis quelque chose qui ressemble à la causalité, Héraclite même, le premier dans l'histoire, selon toute vraisemblance, a réalisé l'alliance de deux concepts, assurément faits pour s'unir, mais qui s'étaient jusque-là méconnus; celui de Destin, celui d'ordre immuable. D'où vient toutefois que l'union n'ait pas été scellée pour toujours s'il est vrai qu'en dehors de la thèse déterministe il n'est pour la pensée aucun moyen de s'accorder avec elle-même ? Pourquoi Descartes, dans le monde duquel tout se fait géométriquement, a-t-il doté l'homme d'un libre arbitre infini, égal à celui de Dieu, s'il est vrai qu'un univers où l'indéterminisme pénètre est un scandale pour l'entendement humain ? Il n'y a décidément pas à dire : les catégories, dans la doctrine de Kant, n'ont point la valeur objective qu'il se plaisait à leur reconnaître. On ne peut les considérer comme de vraies découvertes. La part d'initiative personnelle, et, pour nous servir du terme selon nous le mieux approprié, la part d'imagination y est trop évidente. La philosophie de Kant est donc, comme toutes les

philosophies, une manière personnelle de voir les choses, de les classer. Sa doctrine des catégories est un essai de législation de l'univers dont on ne discute plus la puissance. Le sceau du génie y est imprimé, c'est chose convenue depuis plus d'un siècle. Et cela n'empêche point le problème des catégories de subsister, et ce problème est double : y a-t-il des catégories et que sont-elles? Comment les classer?

II

Y a-t-il des catégories? Depuis Aristote et même avant qu'il ait été question du mot, il n'est pas douteux que les idées générales ne forment une hiérarchie. Nul ne conteste non plus qu'au sommet de cette hiérarchie plusieurs se rencontrent dont l'extension n'a point de limites. Il suffit qu'un être soit posé ou même simplement pensé pour que ces concepts s'offrent spontanément à la représentation. La qualité, la quantité, l'espace, le temps, la causalité, la substantialité, voilà des relations universelles applicables à tout être réel ou possible. Et tous les philosophes les admettent : les sceptiques eux-mêmes y conforment leurs pensées et leurs actes. Ne nous posons pas la question d'origine. Tenons-nous en à la question de fait. Il n'est pas douteux qu'il y a là un fait incontestable. On peut donc répondre par l'affirmative à la question de savoir s'il est des catégories.

En dehors de cette affirmation, objet d'assentiment universel, en est-il d'autres, sur lesquelles, entre philosophes, on ne se soit point divisé? Il le semble. Empiristes et aprioristes s'entendraient pour admettre que ces catégories sont des lois nécessaires. Cela non plus, semble-t-il n'a jamais été contesté. Car il faut distinguer entre une affirmation réelle et une affirmation légitime. En admettant que les empiristes n'aient aucun droit d'affirmer la nécessité des catégories, toujours est-il qu'ils l'affirment. D'où l'on pourrait conclure que, même chez les empiristes, entre la manière dont on appréhende un fait et celle dont on découvre une loi, la différence est loin d'être insensible. Les rationalistes ont beau protester, jamais un empiriste ne s'est rencontré pour assimiler la sensation d'une odeur de rose à la connaissance d'un principe.

Nous n'avons garde de méconnaître que dans les écoles fidèles aux traditions empiristes, on ne fait guère usage du

terme catégorie. Il n'importe toutefois, si l'on se sert du mot « principe » ou si l'on y croit à l'efficacité d'idées telles que les idées de substance, de séquence inconditionnelle ou de connexion nécessaire etc. Personne ne contestera, qu'exempté de la tutelle du principe de causalité le monde ne devienne aussitôt la proie du désordre. Personne non plus ne doutera sérieusement de la possibilité de « définir ». Or si l'on peut définir, c'est que les choses sont ou ont l'air d'être des substances. Les dépouiller de toute substantialité équivaudrait à les abolir, même dans ce qu'elles ont d'apparent. Il y a donc tout lieu de reconnaître qu'en énonçant l'un ou l'autre de ces jugements où les catégories viennent prendre place, nous avons conscience de céder à une sorte de contrainte. Ou plutôt, car c'était assez mal dire, en essayant de convertir en un jugement négatif correspondant tel ou tel des premiers principes, nous avons conscience de parler mais, en même temps, de ne rien énoncer qui ne soit inintelligible. C'est donc autre, chose de combattre la thèse des idées innées ou de contester la juridiction des premiers principes, des catégories. Donc il est des catégories. Ces catégories donnent lieu à des jugements universels et nécessaires. Et ce sont elles qui impriment à ces jugements leur double caractère de nécessité et d'universalité.

Est-ce tout ? N'est-il pas d'autres points, touchant les catégories, sur lesquels, tous les philosophes s'entendent ? Les listes de catégories sont loin d'être partout les mêmes. Mais sur toutes ces listes il est des noms que l'on retrouve. La substance, la cause, le nombre, la qualité, le temps, l'espace, voilà bien des catégories dont la présence se constaterait sans trop de peine sur la table d'Aristote et se vérifierait sur toutes les autres tables. — On alléguera que les termes qui désignent ces catégories changent de signification d'école à école. — Mais si la connotation de ces termes n'est point partout la même, l'usage des mêmes mots ne s'expliquerait point au cas où la diversité des significations irait à l'infini. Au vrai, quand on prononce les mots de temps, d'espace, de nombre, de qualité, de substance, de cause, tout le monde sait ou croit savoir ce que ces mots désignent. Et c'est précisément parce que tout le monde se figure le savoir, que l'hypothèse d'une extrême et radicale divergence entre philosophes est assez invraisemblable.

Des divergences pourtant existent. On peut les réduire à

deux : l'empirisme d'une part, le rationalisme ou l'apriorisme de l'autre. Et voici comment nous proposerions de caractériser l'une et l'autre doctrine. Puisque, de part et d'autre, on s'entend pour conférer aux catégories l'universalité et la nécessité, le moment où l'entente cesse est celui où l'on tente de réduire ces propriétés à l'unité par la dérivation de l'une d'elles. Or, il n'est à cet égard, semble-t-il, que deux hypothèses possibles : ou c'est l'universalité qui fonde la nécessité ; ou c'est de la nécessité que l'universalité dérive. Dans le premier cas, il ne peut être question que d'une universalité constatée, c'est-à-dire au fond présumée, d'où l'empirisme. Dans le second, il ne peut s'agir d'une nécessité de fait, puisque l'idée d'une telle nécessité serait manifestement contradictoire, d'où l'apriorisme. Et comme on ne voit pas, à première vue, tout au moins, entre l'empirisme et l'apriorisme de conciliation possible, il faut nécessairement choisir l'un ou l'autre. Entre la thèse de la nécessité des catégories et celle de leur contingence l'option paraît bien inévitable.

III

Il peut sembler étrange, au premier abord, de soulever, même à titre de simple hypothèse, le problème de la contingence des catégories. Car si la réalité des catégories résulte du fait même de l'universelle juridiction des principes, c'est que les catégories se comportent comme de véritables lois. Dès lors, on a eu beau soutenir « la contingence des lois de la nature », il n'est pas certain que ce n'ait été au prix d'une contradiction. L'idée de loi et celle de contingence ne sont-elles pas contradictoires ?

On alléguera la science expérimentale. Mais c'est précisément une question de savoir si les deux notions de science et d'expérience ne s'excluent point l'une l'autre. Telle paraît bien avoir été l'opinion d'Aristote et des anciens, puisque le terme dont ils se servaient pour désigner les gens qui font des expériences devait recevoir dans la suite la signification que l'on sait. Un sceptique, si l'on prend le mot au pied de la lettre, est-il autre chose qu'un observateur dont la vie se passe à juxtaposer des faits sans jamais conclure ! — Les anciens n'ont donc pas connu l'induction ? — Ils l'ont connue. Même peu s'en faut qu'ils ne l'aient décrite. Mais à

la différence des modernes, et là est peut-être leur supériorité, ils ne l'ont pas considérée comme un mode de raisonnement. Car, si l'on se souvient du fameux syllogisme « des animaux sans fiel qui vivent longtemps », il est possible de l'interpréter, ainsi que l'a fait M. Lachelier, comme si son auteur avait tiré une règle générale d'une série incomplète d'observations préalables. Et l'on peut soutenir que ce n'est point là un vrai raisonnement. Si donc la science expérimentale existe, ce ne peut être que par une sorte de compromis — tout ce qu'il y a de plus naturel, d'ailleurs, puisqu'en fait, la régularité du cours des choses, à condition toutefois de n'y regarder pas de trop près, et de ne s'attarder point au détail des phénomènes, n'est guère contestable — mais ce n'est qu'un compromis. En cela, bien que Descartes se soit proposé de combattre Aristote, il n'a guère fait que confirmer par sa « mathématique universelle » l'idée aristotélicienne de la science. Toute vérité scientifique est, à ses yeux, immédiate ou déductive. Ainsi, par exemple, les lois du mouvement ne seront point des axiomes. Mais on les dérivera, c'est-à-dire qu'on les déduira de l'idée d'immutabilité divine.

Pour affirmer la contingence des lois de l'univers, même de l'univers astronomique, les partisans de cette contingence invoquent assez souvent la formule même de la loi de la gravitation. De l'idée de gravitation, répliqueront-ils, on peut déduire que la gravitation se fait en raison directe des masses et en raison inverse des distances. Mais pourquoi en raison inverse du carré des distances? En vertu de quelle nécessité? Si c'est en vertu d'une nécessité de conséquence, ce ne peut être qu'en vertu d'une nécessité conditionnelle. Dira-t-on qu'il n'est nulle part d'autre nécessité que celle-là? On aura du même coup justifié la thèse de la contingence et donné gain de cause aux partisans de la nécessité des lois de la nature. Et cela sans la moindre contradiction.

En effet, il n'est nullement contradictoire que d'un fait qui aurait pu ne pas être, il résulte une conséquence nécessaire. Et pour y légitimer la nécessité de la conclusion, la nécessité de l'une des deux prémisses suffit. Par suite, la contingence éventuelle de la nature ne saurait impliquer la contingence de ses lois.

Le problème revient donc à se demander s'il est, dans la nature, des lois qui se démontrent. Qu'il en soit de telles, c'est ce qu'attestent au moins deux groupes de sciences, les

sciences physiques et les sciences chimiques. Qu'il n'en soit que de telles c'est ce que toutes les autres sciences démentent. Le nombre des sciences inductives, exclusivement inductives, dépasse de beaucoup celui des autres. On peut bien, dès lors, parler du système du monde s'il s'agit du monde sidéral. S'il s'agit de notre planète, il est assez difficile de lui attribuer une unité comparable à celle d'un organisme.

Et pourtant, si le progrès des sciences se mesure à la part de plus en plus grande qu'y obtiennent les mathématiques, c'est que peut-être ce défaut de systématisation du monde terrestre n'est qu'un effet de notre ignorance. Que les propriétés physiques des corps ne puissent, à l'heure actuelle, être par nous, déduites les unes des autres, ce n'est là qu'une preuve de l'imperfection des méthodes. Mais qu'une telle déduction soit possible, nous le souhaitons, nous l'espérons, plus encore, nous la présumons. Que l'unité des forces physiques se fasse au profit du mouvement ou d'une autre espèce d'énergie peu importe. L'essentiel est qu'elle se fasse. Et qu'elle doive se faire, il ne paraît pas que, chez les savants, on en doute.

Il y aurait donc deux conceptions possibles de la loi : l'une qui nous serait suggérée par la manière dont se lient les uns aux autres, dans notre propre esprit, les concepts mathématiques, l'autre qui nous viendrait du spectacle que la nature nous offre et des répétitions qui s'y produisent. Supposez que l'on essaie de grouper autour de la notion de loi les empiristes et les aprioristes en vue d'amener la fusion des groupes, on n'empêchera point, tôt ou tard, la division de renaître. Et ce sera toujours à recommencer. Ici *loi* sera synonyme de nécessité, là au contraire il n'entrera dans la notion de loi que celles de la généralité et de la constance. Qui aura raison? qui aura tort?

L'histoire du développement des sciences de la nature ne paraît guère favorable à l'empirisme.

Il suffit pour s'en convaincre de lire sur une affiche officielle la liste des cours professés dans les universités. Là où se trouvent séparément enseignées les différentes parties du savoir humain, on constate que la physique mathématique se distingue de la physique expérimentale. On serait tenté de croire, tout d'abord, cette distinction motivée par des raisons matérielles, soit par des nécessités d'allègement du service. Il n'en est rien. Le professeur de physique mathématique est ordinairement choisi parmi les mathématiciens professionnels. C'est donc qu'entre la physique uni-

verselle et la mathématique universelle, l'écart, insensiblement, diminue de jour en jour. C'est donc aussi que, de jour en jour, se vérifie davantage, et par des raisons inattendues, cette similitude de ce qui connaît à ce qu'il connaît, promue depuis la plus haute antiquité philosophique à l'état de dogme. Seulement, tandis que chez les Grecs, l'objet façonnait en quelque manière son propre miroir, puisque pour mettre l'homme en état de percevoir le Même et l'Autre, Platon le dotait d'une âme semblable à celle du monde, formée de deux cercles, celui du « même » et celui de « l'autre » — chez nous, depuis Descartes, c'est du sujet que part l'initiative du mouvement. C'est la pensée qui va vers les choses et, lentement, progressivement, se les assimile. A ce point de vue, la définition kantienne de l'expérience est curieusement et profondément significative. Kant voit dans l'expérience le contrepied de l'empirisme : toute connaissance véritablement expérimentale doit aboutir au concept et se traduire par des jugements universels et nécessaires, où l'universalité se déduit de la nécessité. L'idée qu'Aristote et Descartes se sont faite de la science subsiste. Et le progrès des sciences peut se concevoir comme une invasion graduelle de l'objet par le sujet, de la nature par l'entendement.

Il semble bien, dès lors, que si la notion de loi n'est point jugée incompatible avec celle de contingence, ce ne peut être que par une sorte d'amendement, de correction faite après coup. On quitte la nécessité pour lui substituer la constance. On la quitte par scrupule. Mais ce scrupule a beau être tout de prudence et de sincérité, les effets n'en durent pas. Une fois la constance mise hors de doute — et l'on sait que, pour qu'il en soit ainsi, l'esprit doit intervenir — elle ne tarde pas à devenir le schème de la nécessité. D'où il résulte, en dernière analyse, que c'est vers l'idée de nécessité que la notion de loi gravite. Il n'est rien de véritablement contingent que là ou l'accident se rencontre. Mais l'accident est, par définition, passager. Dès qu'il se répète, il disparaît comme tel.

IV

Ainsi l'analyse de la notion de loi nous conduit à celle de nécessité. Arrêtons-nous devant cette dernière. Dût notre halte être longue, et notre prochaine analyse impatienter par

ses lenteurs ou même par ses retours en arrière, cette analyse indispensablement s'impose. Nous touchons au cœur même de notre sujet.

La notion de nécessité n'est pas des plus embarrassantes à définir. Est nécessaire dans l'ordre des choses pratiques, ce dont on ne peut se passer. Est nécessaire, dans l'ordre spéculatif, ce qu'on ne peut se dispenser d'affirmer.

Le criterium suprême de la nécessité est généralement le mal, la corruption et jusqu'à la disparition de l'être à qui le nécessaire manque. Les nécessités de la pensée, s'il en est de telles, sont donc inéluctables. Toute pensée qui leur résiste travaille à sa ruine ou à sa corruption. Il est, dans la *République* de Platon, un passage mémorable où, pour démontrer l'éternelle survivance de l'âme au corps, Socrate insiste sur un fait des plus curieux. L'injustice fait du tort aux hommes; elle ne fait aucun tort à l'âme de celui qui la commet. Or l'injustice est le mal de l'âme. C'est donc un mal physiquement et métaphysiquement inoffensif.

Ces remarques s'appliqueraient-elles au mal de l'intelligence qui est non seulement le jugement faux, mais encore le jugement absurde? Et ne doit-on pas soutenir que tout jugement absurde équivaut à une abolition momentanée de la pensée, à une crise pendant laquelle est suspendue, si l'on peut ainsi dire, la vie de l'esprit? Le jugement absurde a ceci de particulier qu'il peut s'énoncer, mais sans se vérifier, sans s'illustrer par aucun exemple. On dirait d'un jugement vide de toute matière où il suffit de mettre les termes en présence, pour qu'aussitôt, ils aient dépouillé tout contenu. Essayez, par exemple, de ramener la définition du cercle à celle du carré : dès vos premiers efforts, et par le simple rapprochement des termes, vous en aurez fait éclater, pour ainsi dire, toute la compréhension et par suite il ne vous restera plus rien à penser. L'homme a décidément plus de peine à se maintenir dans l'absurdité que dans l'injustice.

Mais en quoi l'absurdité, au juste, consiste-t-elle? Nous en avons peut-être mieux indiqué les effets que nous n'en avons déterminé la nature. On dit d'un homme qui n'a pas ou est censé n'avoir pas le sens commun que cet homme est absurde. Et l'on a souvent tort. Car cet homme ne fait que contredire les opinions de ses semblables. Il pense au rebours de l'opinion commune. Mais il pense et il ne se contredit point. Son jugement, pour être fait d'une matière fragile ou instable,

n'est point vide de toute matière. Son jugement est faux rien de plus. Cet homme pense ce qui n'est pas. Et depuis Platon, on sait que c'est toujours possible.

Peut-on aller plus loin ? Le schème de l'absurdité se confond-il, oui ou non, avec celui de l'erreur? On a pu le soutenir. Et si l'on s'en tient aux apparences, on ne voit pas, du premier coup, en quoi il est plus absurde ou de dire qu'un cercle est un carré ou de croire aux tables tournantes. Que l'hygiène sociale s'accommode, on ne peut mieux, d'une telle assimilation, soit; mais il s'en faut que l'analyse la confirme. Car le phénomène des tables tournantes peut se décrire : il n'a rien en soi d'irreprésentable. Va-t-on plus loin ? essaie-t-on d'expliquer ce fait, à le supposer bien constaté, par une cause surnaturelle? Ici encore, on n'est pas embarrassé pour se figurer cette cause, soit dans sa nature, soit dans son mode d'action. Les spirites ne s'obstineraient pas dans leur croyance si, cherchant à cette croyance une matière, ils sentaient leur imagination impuissante à la fournir. On peut donc croire aux tables tournantes. On ne peut croire au « cercle carré ». Car cela équivaudrait à identifier deux intuitions hétérogènes, à faire coïncider deux figures auxquelles leur définition interdit toute coïncidence. Le propre de la contradiction est de s'évanouir aussitôt reconnue. C'est donc que toute contradiction, pour subsister, doit rester inconsciente. Si l'on admet en effet qu'il est impossible de penser sans un mouvement de l'imagination, l'homme qui, par exemple, se figure qu'il est des cercles carrés, ne peut se maintenir dans cette absurde croyance, à moins que l'un ou l'autre de ces deux termes n'ait dépouillé une partie de sa signification ordinaire. Prêtez à notre personnage l'intuition actuelle du cercle et l'intuition actuelle du carré, il ne manquera point à s'apercevoir de ce qui les distingue radicalement l'une de l'autre et tout essai d'identification cessera. S'il dure, c'est que l'une des deux intuitions se sera, en quelque sorte, effacée, ou que, dans le champ visuel intérieur, l'une des deux images aura recouvert l'autre. Dès lors, on se trouve avoir deux vocables dont l'un, vidé de toute sa signification, si l'on peut ainsi dire, se remplit en empruntant au contenu de l'autre, de celui qui est resté intact. Mais ne prolongeons pas cet essai d'analyse : nous ne saurions, nous-même, garder l'espoir de le faire aboutir qu'au prix d'une contradiction. Peut-être jugera-t-on que nous avons dit plus qu'il n'était nécessaire pour démon-

trer ce qu'un philosophe de la secte d'Antisthène n'eût jamais mis en doute, car, à le bien prendre, si l'on conteste la possibilité de définir, on est conduit à nier la possibilité de l'erreur, et, *a fortiori*, de la contradiction. Tel n'a pourtant pas été notre dessein. Nous ne nions pas le péril de contradiction auquel toute intelligence humaine, par cela seul qu'elle est humaine, se trouve exposée. Et il est contraire à l'expérience qu'un tel péril reste à l'état de menace. Proudhon même se divertissait jusqu'à prétendre que nul n'échappe à la contradiction. Ainsi c'est chose on ne peut plus fréquente que d'affirmer ce que l'on nie ou de nier ce que l'on affirme. Mais c'est chose on ne peut plus impossible, quand on s'est mis dans cette attitude, d'y persévérer, dès que l'on s'en est rendu compte.

On peut donc ériger la consistance ou l'accord avec soi-même en loi inéluctable de toute affirmation consciente. Il est incontestablement plus facile d'être fou que d'être absurde et voici ce que nous entendons par là. Vous mettez en question le spiritisme. Vous le défendez. Votre voisin l'attaque et le déclare invraisemblable. Votre voisin et vous, tout en soutenant, vous la thèse, lui l'antithèse, vous savez nettement de quoi vous disputez. Supposez maintenant qu'il s'agisse du cercle carré : si l'on s'entend sur les définitions et si on les maintient conformes à l'usage, la discussion aussitôt commencée finira.

De l'analyse précédente un résultat se dégage : c'est qu'il n'est pas de contradiction durable dans un esprit conscient de ses démarches. Mais si l'on peut dire de toute contradiction qu'elle est aveugle, il ne suffit malheureusement pas de qualifier une infirmité pour en guérir les victimes. Il est entendu que les hommes ne font jamais exprès de se contredire : il est également entendu que le plus avisé des hommes encourt peut-être le même risque que le juste, qui serait de se contredire sept fois par jour. Toutefois, l'essentiel, en ce moment, n'est pas de dresser une statistique des contradictions humaines. Du moment où l'on ne peut se contredire qu'au prix d'une ignorance portant sur le fait même de sa propre contradiction, c'est qu'il suffit d'être homme et d'être doté d'une intelligence d'homme pour accepter le joug du principe de contradiction, pour l'exiger de soi-même aussi bien que des autres.

Il paraît bien, dès lors, que notre analyse de tout à l'heure

équivaut à une sorte de démonstration psychologique du principe de consistance ou d'identité. En d'autres termes, l'idée de nécessité est présente à tous les esprits. Il suffit de penser consciemment pour la voir apparaître. Mais cette question une fois résolue, une autre bientôt s'éveille. Qu'est-ce que cette nécessité dont la notion habite notre intelligence? Est-ce une forme errante, une sorte de πλανωμένη αἰτία, comme Platon le disait de la matière, un cadre susceptible de s'adapter indifféremment à une multiplicité indéfinie de contenus? Ou bien, comme le voulait Kant et avant Kant, Leibnitz, Spinoza, Descartes, la forme de nécessité s'imprime-t-elle sur certains jugements? Bref, y a-t-il de l'absurde en dehors du contradictoire? Une telle hypothèse paraît bien se détruire en s'énonçant puisque la définition même de l'absurde implique qu'il est le contradictoire, qu'il l'est essentiellement, exclusivement.

Alors il faut changer notre énoncé. Il faut nous demander si, parmi nos jugements il en est d'irréductibles aux axiomes logiques et qui nous procurent, quand même, l'impression de nécessité. Mais s'il nous arrivait de répondre affirmativement, en quoi cette réponse serait-elle de nature à déconcerter l'empirisme, que ce fût celui de de Spencer, de Stuart Mill ou de Hume? Nul n'a prétendu qu'un jugement tel que le principe de causalité n'exerçât sur l'esprit un joug plus pesant que la proposition fondamentale du système de Copernic. Et puisqu'il ne s'agit ici que d'une « impression de nécessité », on peut concevoir que cette impression traverse une infinité de degrés et de nuances.

Il serait donc, encore une fois, indispensable de corriger notre formule interrogative. Nous ne parlerions plus d'impression de nécessité... Alors de quoi parlerions-nous? Nous oublions toujours que nous participons d'une nature sensible au plein sens du terme et que la nécessité, pour être sue, a besoin d'être sentie. L'épreuve de la nécessité n'est-ce pas l'effort en vue de « concevoir la négative » et l'impuissance reconnue d'un tel effort? Il n'est donc pas invraisemblable d'admettre des degrés dans la nécessité de nos jugements puisque cette nécessité ne se manifeste jamais sans être accompagnée d'un sentiment de contrainte. Dès que nous lui résistons, un phénomène de tension cérébrale apparaît.

Aussitôt se pose un nouveau problème. Le degré de cette tension peut, sans doute, servir de mesure à l'impression de

nécessité, puisque cette « tension » et cette « impression » ne sont qu'un seul et même phénomène. Mais cette impression toute subjective et variable, et variable de personne à personne, et d'instant en instant, peut-elle être érigée en critère de la nécessité objective des jugements? Nous ne doutons pas du principe de causalité. Est-ce à dire que nous n'y pensons jamais sans nous sentir comme serrés dans un étau? — Mais la sensation d'étau s'est dissipée; et l'affirmation de la nécessité du lien causal n'en a souffert aucune atteinte. — D'accord. Il se pourrait néanmoins qu'un peu de psittacisme se mêlât à notre affirmation. Il se pourrait que cette nécessité ne fût qu'apparemment inéluctable et qu'elle dût son autorité à notre paresse, à notre parti pris de ne plus la contester. L'esprit ne saurait passer son temps à éprouver l'irréfutable évidence des axiomes ou même des propositions reconnues vraies. Alors quand nous statuons sur ces évidences, ce serait en souvenir des épreuves antérieures?

On hésite vraiment à prendre position dans une controverse aussi grave et dont l'espoir qu'elle prendra bientôt fin ne saurait être permis. Il est pourtant inévitable à moins qu'on s'interdise à soi-même de venir jamais errer autour des questions philosophiques, de passer à côté du problème des catégories sans l'examiner pour son propre compte. Et alors comment ne pas stationner, après tant d'autres, en face de la nécessité synthétique? Qu'une telle nécessité doive être pour que la véritable expérience soit possible, il était réservé au génie de Kant d'en faire la démonstration. Qu'une telle nécessité soit, si elle est, d'où vient, qu'aussitôt découverte, elle n'ait pas clos l'ère des luttes entre les partisans de l'innéité et ceux de l'empirisme?

Il n'est à la question qu'une réponse possible : c'est que, précisément en dehors de la forme de nécessité dont le siège ne peut être différent de l'esprit, aucun jugement ne mérite d'être tenu pour nécessaire, si ce n'est d'une nécessité relative, d'une nécessité approchante mais non d'une nécessité adéquate à celle du principe d'identité, lequel n'est autre que la nécessité même incarnée dans une formule.

Mais cette nécessité là est celle d'une forme et il est de l'essence de toute forme de se chercher une matière. C'est pourquoi le caractère de la nécessité s'imprime sur certains de nos jugements et principalement sur ceux à l'aide desquels s'expriment les relations les plus générales qui lient

entre eux les phénomènes de l'univers. Les principes synthétiques où figurent les catégories sont l'expression de ces rapports, auxquels il nous est impossible de soustraire les phénomènes sans vider en quelque sorte l'esprit de toute représentation. Supprimons l'espace, le temps, la causalité, tenons-nous en à ces trois catégories, celles de Schopenhauer, nous nous sentons, aussitôt, pris de vertige. Mais peut-on soutenir que le vide de notre représentation va subsister? que l'imagination ne viendra pas faire l'office de suppléante? Pour le soutenir, il faudrait être sûr que les mots d'immensité, d'éternité, mots évocateurs d'abîmes n'ont jamais été que des mots et que les deux idées de néant et d'abîme coïncident d'une façon quasi géométrique? Et rien ne servirait d'objecter qu'il y a là, pour les seuls poètes, une source inépuisable de sujets, puisque de cette prétendue objection nous tirons précisément un argument favorable. On peut bien prétendre que les notions d'immensité, d'éternité sont en quelque manière rongées par la contradiction intrinsèque, que chacune d'elles loge son ennemi dans sa propre demeure, et c'est une thèse que nous avons trop souvent défendue pour en médire. On ne peut méconnaître que de grands esprits et d'une merveilleuse puissance ont vécu dans ces contradictions, sans en souffrir, conséquemment sans en prendre conscience. Il serait singulièrement impertinent d'adresser à des hommes tels que Descartes, Spninoza, Kant lui-même le reproche d'avoir pensé à vide. Platon, lorsqu'il rédigeait son *Timée*, ne croyait-il pas affirmer des choses vraisemblables, donc en quelque manière, accessibles à la représentation? Et pourtant le même Platon admettait un chaos, une matière que n'a pas encore soumise à l'ordre l'intervention du Démiurge, c'est-à-dire après tout de la Cause. Il se représente donc la matière avant l'intervention de la causalité. En cela d'ailleurs, il imite Empédocle et Anaxagore. Il les imite. Mais il les dépasse. Il pousse la témérité de l'imagination métaphysique jusqu'à nous raconter comment le temps a pris naissance. C'est donc qu'il n'est pas absolument incapable de se représenter une éternité antérieure au temps, son image mobile? Certes il nous semble, à nous, que l'éternité n'est qu'un terme vide de toute compréhension. L'éternité est ce qui reste du temps une fois que toute succession s'en est retirée. C'est, pourrait-on dire, la somme totale des parties du temps que l'esprit essaie de se donner en bloc. Mais autre

chose est de nommer le résultat auquel on souhaiterait parvenir et de l'appeler éternité. Autre chose est d'atteindre au résultat voulu. Or il est impossible de nommer des parties dont on ne peut assigner le nombre. Et c'est impossible, parce que c'est contradictoire. Mais Platon ne s'en est pas avisé; pas davantage Descartes, Spinoza et Kant, nous en oublions même parmi les plus grands. C'est, qu'aussi bien, si l'on voulait remarquer que, pendant ces efforts de la pensée, l'imagination ne reste pas inactive, qu'elle se substitue parfois subrepticement à elle et lui impose ses confusions coutumières, que, parmi ces confusions, les plus difficilement évitables, est celle de l'opération d'agrandir avec celle d'abattre, ces deux fins très différentes exigeant pour être obtenues, des moyens partiellement analogues, — on commencerait à découvrir la loi de formation probable d'un grand nombre d'illusions métaphysiques. Mais l'histoire de ces illusions n'est-elle pas, ou peu s'en faut, celle de la métaphysique elle-même?

Si donc nous sommes persuadés qu'il est impossible de penser à l'encontre des catégories, de se figurer par exemple une sphère concentrique à celle des catégories, telle néanmoins qu'à la circonférence de la sphère intérieure expirât leur juridiction, c'est parce que nous répudions le monde des noumènes. Il serait aisé de faire voir que l'existence d'un tel monde compromet, à certains égards la nécessité des catégories, et que la théorie kantienne de la chose en soi équivaut à faire de l'univers actuel un univers qui aurait pu, qui même aurait dû ne pas être. D'autre part, la nécessité inhérente aux catégories, dans la philosophie de Kant, est loin d'être cette nécessité absolue dont la substance de Spinoza nous offre le type. C'est une nécessité dont la nature de l'esprit humain, seule, pourrait être appelée à rendre compte. Mais l'esprit humain, lui-même, peut-il déduire la nécessité en vertu de laquelle il existe? On peut, à la rigueur, s'élever, par une sorte d'analyse, du monde des phénomènes à celui des noumènes, et suspendre l'existence du premier à celle du second. Car bien qu'il ne s'agisse point là de deux mondes numériquement distincts, la définition kantienne du mode phénoménal d'exister, implique un mode fondamental d'existence. Mais au cas où la réciproque serait vraie, nous serions hors d'état d'en obtenir la preuve. D'où résulte que, pour justifier les catégories, une double déduction paraît indispensable : l'une consiste à montrer que les caté-

gories répondent à la nature de l'entendement : l'autre, que la constitution d'un entendement à travers lequel la chose en soi prend le masque du phénomène est impliquée dans la nature même de cette chose. De ces deux déductions Kant passe généralement pour avoir manqué la première. Il ne parait pas avoir soupçonné la seconde.

Dès lors, il n'est plus impossible de soutenir que l'existence des catégories au cas où leur existence paraît évidente, veut être admise, non sans preuves, assurément, mais sans preuves autres qu'expérimentales et que leur nécessité est affaire d'induction. Mais une nécessité induite n'a de la nécessité que l'apparence, son vrai nom est celui de contingence. La notion de catégorie a beau tendre vers celle de nécessité, elle ne réussit jamais à la rejoindre.

Les catégories ne se peuvent déduire.

Elles ne s'imposent pas à titre d'axiomes, car ce qu'on ne peut contester en droit, on ne peut le contester en fait sans se prendre tôt ou tard en flagrant délit d'absurdité. Le renouvellement incessant des théories empiriques interdit l'espoir que le moment est proche où nul ne contestera la légalité des catégories. La prétendue nécessité des catégories n'est donc que conditionnelle. Elle est liée à la nature même des choses, laquelle est un ensemble de données indérivables. Il n'est donc pas de droit antérieur au fait. Telle est la conclusion des positivistes. Telle est celle qui, selon nous, s'impose à tout philosophe de tendances criticistes et phénoménistes.

La participation des catégories.

I

On vient d'affirmer la contingence des catégories. La nécessité que, chez les aprioristes, l'usage s'est établi de leur attribuer proviendrait, selon nous, d'une sorte de répercussion de la catégorie de nécessité analytique sur les autres. Autant revient à dire que tous les principes participent de l'axiome logique et que la catégorie de nécessité est de sa nature universellement pénétrable. Il semble bien d'ailleurs, qu'en cela, toutes les philosophies s'accordent.

« Participer » est un vieux mot dont Aristote a fait la critique, et qui évoque des images, ou purement matérielles,

comme celle de mélange, ou géométriques comme celle d'intersection. Dans les pages précédentes, d'autres images ont prévalu. On a montré les axiomes logiques se réfléchissant pour ainsi dire sur l'une ou l'autre des lois universelles de l'expérience et leur imprimant le sceau de la nécessité. On ne l'a point fait pour se complaire dans une métaphore. On a cru ne pouvoir méconnaître dans le concept de nécessité synthétique un commencement de contradiction, car dans la mesure où l'attribut d'une proposition synthétique peut être isolé du sujet sans que la notion du sujet en souffre, c'est que cette notion se suffit d'elle-même, qu'elle peut se passer de son attribut, qu'elle peut à la rigueur être pensée en dehors de lui. Or, si l'on définit la nécessité comme il nous a paru impossible d'éviter de la définir, il devient malaisé d'admettre des degrés dans la nécessité. Elle ne saurait commencer de décroître sans cesser d'être, et sa destinée serait assez semblable à celle de la certitude. C'est bien ce que les empiristes ont eu la sagesse de reconnaître, et jusqu'à la critique de l'axiome d'identité exclusivement, il nous paraît difficile de maintenir contre les attaques de Stuart Mill les positions de l'apriorisme. Mais on peut dire de l'apriorisme ce qui a été dit de son adversaire, qu'il ne se décourage ni de se défendre ni même au besoin d'attaquer. D'où lui vient sa force ? Il y a là un problème auquel nous avons seulement commencé de répondre. Peut-être même, avons nous omis certaines constatations qui, sans ruiner notre thèse de la contingence des catégories, fixeraient avec un surcroît de précision le sens de la formule.

D'abord (et, sur ce point, le débat ne saurait être prolongé si ce n'est inutilement) l'idée de nécessité synthétique est historiquement et logiquement postérieure à celle de nécessité analytique. C'est ce qu'attestent, avant la *Critique de la Raison Pure* les *Nouveaux essais sur l'Entendement*. Leibnitz n'a presque point de peine à soumettre son interlocuteur à la nécessité des principes logiques d'identité et de contradiction. Il a donc fallu que l'esprit humain prît conscience de la nécessité analytique avant de soupçonner la possibilité pour l'esprit d'en concevoir une autre. Et l'on doit s'incliner une fois de plus devant le merveilleux génie de Kant. Car s'il n'a point victorieusement démontré la nécessité de ses catégories, il a profondément compris à quelles conditions une science à priori de la nature devenait possible. En effet, si l'on ne peut passer du fait au droit qu'en s'appuyant sur la concordance

des réalisations avec nos prévisions, il n'est que de l'empirisme, il n'est pas d'expérience au sens kantien du terme, et conséquemment pas de science hors des mathématiques pures. Il doit y avoir des jugements synthétiques *a priori*, il doit y avoir une nécessité synthétique.

Or précisément nous jugeons inutile de recommencer la preuve déjà faite d'où résulterait que le concept de nécessité est un genre réfractaire à tout essai de différenciation spécifique. Mais s'il en est ainsi, le concept de nécessité synthétique résulterait : 1° de l'impossibilité pour les catégories d'être pensées si ce n'est, qu'on nous passe le terme, à l'ombre des axiomes logiques; 2° de leur universalité incessamment vérifiée.

Nous venons d'affirmer que toute catégorie est perméable à celle de nécessité. D'où résulterait pour les catégories une propriété qu'en appelant « participation » nous nous servirions du terme le moins ambigu possible.

Nous n'avons point souvenance qu'une telle participation ait jamais été défendue, que le problème des catégories ait été envisagé sous cet aspect. Peut-être, néanmoins, trouverait-on quelque analogie entre notre doctrine et celle de M. Emile Boutroux dans sa *Contingence des lois de la nature*. Peut-être même pourrait-on s'autoriser de la thèse sur le *Fondement de l'induction* pour en excuser la témérité. Notre espérance n'est point que notre maître M. Jules Lachelier souscrive à notre interprétation de sa doctrine, car il s'est proposé de soutenir précisément qu'il est impossible de légitimer l'induction en l'appuyant sur le principe d'identité. Nous nous demandons, toutefois, si dans la section de l'ouvrage où il s'agit de démontrer le principe des causes efficientes, le principe d'identité n'a pas enfreint la défense à lui faite d'intervenir. Car si l'on admet que le principe des causes efficientes a pour fonction d'unir les phénomènes et de faire en sorte qu'ils apparaissent comme « les événements d'une seule et même histoire », il est permis de se demander d'où lui vient cette fonction et d'hésiter à conclure que le principe d'identité n'y soit décidément pour rien. On alléguera que si le principe d'identité contribue, en quelque manière, à l'interprétation, ci-dessus mentionnée, du principe que « tout fait a sa cause », on ne voit guère du premier coup de quelle espèce de contribution il pourrait s'agir. Nous répondrions, nous, en reprenant l'une de nos métaphores, celle de l' « ombre portée ». Il ne serait

pas, croyons-nous, indifférent de la choisir entre les autres. On a trop répété que le rôle des axiomes logiques était exclusivement formel pour qu'il y ait lieu d'y revenir. Mais si c'est là une chose jugée, c'est qu'aussi bien ce principe agit à la manière d'un schéma ou d'un modèle, et par sa seule présence. Et l'on justifierait ainsi notre essai de remettre en honneur le vieux terme platonicien de « participation ».

Peut-être même réussirait-on à le justifier mieux que n'y fût parvenu un platonicien soucieux de ruiner les objections d'Aristote. Car si l'on admet entre le point de vue de la philosophie ancienne et celui de la philosophie moderne une différence nettement irréductible, l'une résolument attachée à la chose ou à l'objet, l'autre à l'entendement ou au sujet dont elle fait tout partie, il semble que les catégories dont le sujet est le lien par cela seul qu'il en est le lieu, deviennent les catégories de la pensée sans cesser nécessairement d'être les lois des choses. Et de ce qu'elles sont les catégories d'une même pensée, ne deviennent-elles point, du même coup, les unes des autres participables ?

II

Qu'elles participent toutes de la catégorie de nécessité, il n'y a plus à le mettre en doute. Les empiristes, au besoin, nous serviraient de caution, puisqu'en s'efforçant d'expliquer pourquoi les principes de la connaissance affectent les allures de l'axiome, ils ont reconnu la difficulté presque invincible de secouer leur joug : ils se sont, tout au moins, dès lors, incliné devant leur nécessité apparente.

Mais le degré de cette participation est-il le même pour toutes les catégories ? Il est assez embarrassant de le savoir. En effet, de deux choses l'une : ou bien on soumet toutes les catégories à l'épreuve et l'on vérifie, par soi-même, si l'impression de nécessité dont leur expression s'accompagne est la même pour toutes ; ou bien on s'en remet à l'histoire et on lui laisse le soin de décider. Entre ces deux méthodes, laquelle choisir ? Descartes eut répudié la seconde. La même attitude aurait été celle d'Aristote, et aussi celle de Kant. Ch. Renouvier lui-même en conseillerait-il une autre ?

Il ne se déciderait vraisemblablement pas à en prendre une autre. Les variations de sa doctrine, en ce qui concerne les

catégories, se réduisent à quelques déplacements dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Le chef du néo-criticisme, en dépit de sa philosophie de la certitude, n'a jamais cessé de croire à la vérité c'est-à-dire à « la chose qui est ». S'il a osé incliner l'univers devant l'autorité souveraine du principe de contradiction, au point d'avoir paru l'ériger, comme jadis Aristote, en loi de la réalité, puisqu'aussi bien, dans le système néo-criticiste, la réalité et la représentation coïncident; s'il a répudié la thèse du kantisme orthodoxe d'après laquelle au monde des phénomènes gouverné par la loi générale de relation et par les axiomes logiques, s'opposerait un monde de choses en soi exempt de la nécessité d'opter entre les contradictoires, par cela même éventuellement indéterminé, conséquemment impensable ; si, contraint d'opter entre une série de thèses et une série d'antithèses il s'est deux fois soumis au principe de contradiction, une première fois en reconnaissant l'option nécessaire, une deuxième fois en optant pour les solutions exemptes, à ses yeux, de toute contradiction intrinsèque, — il l'a fait, non pour s'offrir de l'univers la conception qui lui fut la plus sympathique, mais pour réduire les chances d'erreur dans l'interprétation du monde à un minimum négligeable. L'idéalisme de M. Renouvier est aux antipodes du solipsisme, à ce point même, qu'en défendant naguère une théorie de la réalité issue de la sienne propre, nous avons délibérément pris position à l'opposé de l'idéalisme. Que l'esprit, dans le néo-criticisme ait l'air de se déclarer indépendant de la chose, sa méthode l'exige : mais la doctrine à laquelle, par cette méthode, on se trouve conduit, du moment où elle identifie la chose avec le phénomène, d'une part, et que de l'autre elle adhère au monadisme, acquiert tous les droits possibles à l'étiquette de réalisme Car est-ce tout un de déclarer que l'esprit seul existe, ce que Ch. Renouvier, du moins à notre connaissance, n'a jamais affirmé, ou de reconnaître qu'il n'est partout que « de l'esprit »?

On est trop souvent porté à méconnaître l'un des traits essentiels du néo-criticisme, à savoir la coexistence du réalisme et de l'immatérialisme. Et, comme on n'y fait point au réalisme la part qui, selon nous, lui revient, on expose la théorie criticiste de la croyance à des malentendus d'autant plus graves, qu'une fois produits ils ne tardent pas à s'étendre. La doctrine des catégories apparaît bientôt, non seulement comme une manière de concevoir la législation de

la nature dans ce qu'elle offre de plus général (elle est cela sans aucun doute), mais en outre, comme une façon presque individuelle de la concevoir, et qui tient de « l'opinion » beaucoup plus que de la certitude. Profonde erreur : il suffirait de relire les pages fécondes du *Premier essai de critique générale* consacrées aux catégories, pour se convaincre qu'au moment où il les rédigeait l'auteur ne s'apparaissait nullement à lui-même sous les traits d'un probabiliste. Il est même curieux à quel point le verdict de l'histoire lui est indifférent.

Car s'il en tenait compte, il ne lui échapperait point que le temps, l'espace, la quantité et la qualité, tout de même que la causalité ont trouvé grâce devant tous les philosophes. Il constaterait, en revanche, que la finalité est loin d'avoir été partout admise et encore moins la personnalité. Il se demanderait, par conséquent si le terme de « catégorie », tel qu'il l'entend, garde toujours le même sens. Certes il peut nous être objecté que nous nous payons de mots, que les noms de temps, d'espace, de causalité, changent de sens en changeant de système, que l'espace chez Kant diffère presque, du tout au tout, de l'espace leibnitien... L'objection nous laisse incrédules. Il faut distinguer entre l'énoncé d'un concept, la constatation de sa présence et l'explication de cette présence. Sur ce dernier point les divergences peuvent aller à l'infini. Mais sur les deux autres il est presque impossible de ne pas s'entendre dès que l'on a commencé de parler. Même ceux des philosophes qui rejettent la finalité, la bannissent sans phrase. C'est donc qu'ils savent fort bien ce que le terme de finalité connote, et c'est précisément cette connotation qui leur dicte leur sentence. Nous sommes, par suite, conduits à reconnaître que si l'on ajoute aux trois catégories de Schopenhauer, espace, temps, causalité, les deux catégories aristotéliques de qualité et de quantité, on aura dressé la liste à peu près complète de ces notions présentes à tout esprit humain, indéfinissables quand même, puisque, pour les déterminer, il faut les ouvrir. Elles sont donc décidément inconstructibles. Elles préexistent à leurs éléments et c'est en quoi leur apriorité consiste. Mais cette apriorité ainsi réduite ne préjuge rien touchant la nécessité ou la contingence des catégories. Car autre chose est soutenir qu'étant donnés les phénomènes du monde, il est nécessaire que telles lois le gouvernent, autre chose est affirmer que la position de ces lois est nécessaire et s'impose en quelque sorte par la force de leur matière. Il n'est

qu'une loi qui s'impose par une force en quelque sorte immanente, c'est celle de contradiction : mais la force qui agit en elle est la force d'une forme puisque les axiomes logiques sont vides de toute matière.

L'histoire nous enseigne donc que les catégories d'espace de temps, de qualité, de quantité, de causalité, reçoivent des axiomes logiques une empreinte de nécessité qu'on dirait équivaloir à une seconde naissance dans le sein de la nécessité même. Reste à se demander encore une fois si leur coëfficient de participation à ces axiomes est sensiblement le même et si l'on doit tenir pour simplement apparentes les variations éventuelles du coëfficient.

III

Dans les discussions qui précèdent, on a pu constater notre silence à l'égard des notions d'ordre mathématique, et, peut-être, s'en étonner. C'est en effet, de la fortune des mathématiques que Kant fait dépendre celle de ses catégories. Si les jugements du type mathématique étaient reconnus analytiques, la philosophie spéculative de Kant en recevrait une atteinte grave.

Que pensons-nous des vérités mathématiques? Nous n'avons jamais, pour notre propre compte, pris au sérieux l'explication qu'ont essayée les empiristes. Car ce qui est en cause peut être, d'une part, l'origine des vérités mathématiques, de l'autre, la nature du lien qui, dans un raisonnement d'arithmétique, de géométrie, ou d'algèbre, assure l'enchaînement des théorèmes. Il y a là néanmoins deux problèmes distincts et indépendants. En effet, si l'on se souvient des *Analytiques* d'Aristote, on constatera qu'il a fondé la science de la démonstration, et que par suite il a découvert l'apriorisme. D'un autre côté, peut-être ne serait-il pas impossible à un disciple de Mill de rattacher à l'aristotélisme la logique de son maître. Car la nécessité d'une conséquence s'établit toujours conditionnellement. On sous-entend, chaque fois, que les principes de la démonstration s'imposent. Mais à quel titre ? Et la pensée d'Aristote touchant l'origine des principes est-elle toujours parfaitement claire? Un empiriste ne s'en prévaudrait peut-être pas inconsidérément. De cette discussion, toujours imminente dès qu'il s'agit d'interpréter en formules

modernes l'opinion d'Aristote sur les fondements de la démonstration, si l'erreur a toutes chances d'être d'un côté, du moment où l'on ne sait point lequel, on peut conclure néanmoins contre les empiristes. Car chez eux, on se figure volontiers avoir tout dit quand on a soutenu la thèse, plus que vraisemblable, d'une origine inductive. Que la matière des vérités mathématiques provienne d'une induction, il faudrait pour en douter, méconnaître l'essence exclusivement formelle du mécanisme déductif. Si c'est « par la force de la forme » que valent les raisonnements des mathématiciens, puisque les mathématiciens n'ont jamais, ou presque jamais passé pour raisonner dans le vide, c'est que ces raisonnements ont une matière. Puisque cette matière n'a que le nom de commun avec celle des sciences de la nature, il n'est pas évident que son origine soit empirique. Elle peut l'être ou ne l'être point. Ce qui ne saurait l'être, c'est la forme du raisonnement mathématique, autrement dit la catégorie de liaison nécessaire. Forts de cette conviction, il est aisé de comprendre que le pur empirisme ne nous ait point satisfaits.

Mais ne convient-il pas de faire à l'empirisme sa part ? Tel est d'ailleurs le dessein du présent travail, entrepris en dehors de toute idée préconçue soit en faveur d'une « conciliation » de tendances contraires, soit en faveur d'une vérité qui serait dans « l'entre-d'eux ». Aussi bien, si telle était notre attitude, il resterait à déterminer la situation de cet entre-deux et l'on chercherait vainement un critère de son équidistance aux deux extrêmes.

Quelle part convient-il de faire à l'empirisme ? On sait laquelle. Il convient, selon nous, d'imiter Aristote qui, dans sa table des catégories, détacha celle de l'Etre pour l'opposer aux neuf autres. Ainsi avons-nous fait. N'avons-nous point mis à part la catégorie de nécessité et ne l'avons-nous pas investie d'un privilège exclusif, celui de se mêler à toutes et comme de s'y retrouver ? La thèse de la contingence des catégories nous est aussitôt apparue comme la seule admissible, non point assurément de toutes, ce qui serait contradictoire, mais de toutes à l'exception de celle que manifestent les axiomes logiques.

Parmi ces dernières, si l'on ne comptait que l'espace, le temps, la causalité, leur contingence se justifierait par des raisons plausibles et, à tout prendre, satisfaisantes. Mais est-il possible de négliger les deux catégories les plus essen-

tielles à l'expression même du jugement, celles de qualité et de quantité? Depuis Aristote une telle omission paraît décidément injustifiable. On ne peut, en effet, croyons-nous, se la permettre qu'au moyen d'un seul expédient. Et cet expédient consiste à se représenter les axiomes logiques comme si leur énoncé n'était possible que par la présence des deux catégories précitées. Ici l'histoire de la pensée philosophique, et de la plus ancienne encore interviendrait fort à propos pour éventer le sophisme. Parménide ignorait à coup sûr qu'il y eût une logique et un axiome d'identité. Parménide ne s'en est pas moins incliné rigoureusement devant cet axiome : car on sait assez ce qui adviendrait si l'on voulait, en même temps, le tenir pour indiscutable et l'investir d'une autorité matérielle. Toute variété, toute multiplicité s'évanouirait. D'où résulterait apparemment, que la catégorie impliquée dans les axiomes logiques est, par elle-même, étrangère et à la qualité et à la quantité. C'est ce que Parménide eut la gloire de comprendre.

La quantité et la qualité, que sont-elles donc? Rapprochées des axiomes logiques, axiomes purement formels, on les dirait chargées d'une sorte de matière. Et pourtant, si on les rapproche, à leur tour, des intuitions d'origine indiscutablement empirique, et, le plus souvent sensationnelle, qui viennent leur prêter une sorte d'hommage et se ranger, docilement, sous leur juridiction, comment échapperait-on à l'alternative, ou de tenir cette juridiction pour illégale, ou de la définir en fonction du rapport de matière à forme ? Et si l'on s'arrêtait à ce dernier parti, ne se heurterait-on pas à une contradiction? Le rôle de forme et celui de matière ne semblent pas en effet, au moins à première vue, susceptibles d'échange. Si l'on admet, avec Kant, que la forme vient de l'esprit, et la matière de l'extérieur, il est inadmissible qu'une forme de connaissance, vue sous n'importe quel angle prenne l'aspect d'une matière. La quantité, dès lors, reste vouée à la condition de forme et la qualité partage sa fortune. Ainsi l'exige le Kantisme orthodoxe.

On a très probablement et fort injustement oublié les fortes études que Beurier, dans l'année de la *Revue philosophique*, (1) consacrait à la doctrine néo-criticiste et le regret par lui nettement exprimé que le chef de cette doctrine eût presque aban-

(1) *Première année*, 1876.

donné la distinction kantienne de la matière et de la forme. A cette époque, Beurier était trop jeune et conséquemment trop voisin de ses féconds souvenirs d'école normale pour n'être pas resté « vieux Kantien ». Ses objections au néo-criticisme sont pénétrées, pour la plupart d'orthodoxie kantienne. La volonté de l'interprète a eu beau faire résolument le sacrifice du noumène, l'esprit manque un peu trop d'aisance dans sa façon d'en porter le deuil. Car, à le bien prendre on ne saurait attacher le même sens aux termes de matière et de forme chez les criticistes d'hier et chez ceux d'aujourd'hui. Même si, comme Beurier a eu le flair de s'en apercevoir, la distinction de la matière et de la forme ne tient, dans la philosophie de M. Renouvier, à peu près aucune place, son phénoménisme en est, selon nous, l'unique, ou, tout au moins, la principale cause. La forme, dit-on, vient de l'entendement, la matière de l'intuition. Mais si vous mettez la matière de l'intuition à l'abri des atteintes du sujet, cette matière reste identique au noumène. Pour devenir objet de connaissance, elle doit subir deux sortes de métamorphose, l'une due aux intuitions *a priori* de la sensibilité, l'autre résultant du contact, si l'on peut ainsi dire entre le noumène transformé en phénomène et l'esprit. Ici l'on peut opposer la matière et la forme : car ici, les catégories ne deviennent lois de l'univers qu'à travers l'action de l'entendement. On ne réfléchit pas assez, que chez Kant, entre l'univers pensé par l'homme et l'univers créé par Dieu, l'écart est nettement incommensurable. Hors l'esprit, nulle qualité, nulle quantité. Et si le mot grec ἀλήθεια qui signifie vérité n'avait de sens qu'à la condition de susciter la notion d'un esprit apte à recevoir cette vérité, on se risquerait, sans presque aucune chance d'erreur, à identifier le monde des noumènes, au τὰ πρὸς ἀλήθειαν chanté par le poète Parménide.

Rien de tel dans le nouveau criticisme. La « chose » en est exclue si l'on veut, à toute force, désigner par ce mot une entité un objet pur, un objet qui ne serait tel, par hypothèse, pour aucun sujet. Mais si le mot « chose » a la signification d'objet, et si, d'autre part l'esprit ne se la représente pas autre qu'elle ne se représenterait elle-même à elle-même au cas où elle serait douée d'un pouvoir représentatif plus élevé, on peut bien dire du néo-criticisme, qu'après avoir éconduit la chose, il l'a réintégrée dans la philosophie, non d'ailleurs sans l'avoir passée au filtre, et sans l'avoir mise en possession du droit

de préférer s'appeler phénomène. Reste à se demander quelle en est la conséquence et si la distinction kantienne de la matière et de la forme n'en est point menacée d'abolition.

A le bien prendre, elle n'a plus de raison d'être. D'une part en effet, l'esprit « se représente, » mais peut-on dire qu'il « informe » l'objet de sa représentation, qu'il lui imprime son cachet ? On serait, peut-être, tenté de le dire si l'on s'en tenait à la lettre du *Premier Essai de Critique générale*. Mais cette action du sujet sur l'objet ne devient-elle pas surérogatoire du moment où, avant toute prise de possession par le sujet de la connaissance, l'objet est déjà tel que l'esprit va se le représenter ? Certes, dans la hiérarchie des êtres, le sujet plane au-dessus de l'objet, au moins dans tous les cas ou le sujet homme ne se met point en présence de l'objet homme Nous en savons plus sur les animaux qu'ils n'en savent sur eux-mêmes, cela est bien certain. Mais ce surplus de savoir ne nous vient pas exclusivement de nous, auquel cas nous nous sentirions exposés à un faux savoir.

Les animaux eux aussi, nous instruisent et il suffirait d'exalter leur force de représentation pour qu'il leur fût donné de s'apercevoir tels qu'ils sont aperçus par le psychologue. Et c'est ici que la célèbre comparaison leibnitienne tirée des veines dessinées dans le marbre s'offrirait naturellement à l'esprit, car elle nous mettrait on ne saurait mieux, en état de comprendre à quoi se réduirait cette « information » de la chose par l'esprit si l'on s'obstinait à vouloir qu'une telle information eût lieu. Elle simulerait l'action de l'ouvrier marbrier enfonçant le ciseau là même où a passé le fusain ou le crayon de l'artiste. D'une action de ce genre, Kant ne se serait jamais contenté. Il n'aurait jamais accepté que l'esprit, au lieu d'imprimer son propre sceau sur une matière amorphe, la reçût déjà toute façonnée, lui qui faisait entre la matière et la forme une distinction tout aussi radicale que le maître de philosophie du *Bourgeois Gentilhomme* entre la poésie et la prose. Or l'idée d'une matière absolument nue répugne au néocriticisme.

— Le kantisme orthodoxe, lui aussi, ne la repousse-t-il pas ? Car, ce sur quoi l'esprit s'imprime, si l'on peut ainsi dire, ce n'est nullement le noumène à l'état brut, c'est le noumène filtré par l'intuition *a priori*, métamorphosé en phénomène ; c'est de la matière déjà préparée. — Préparée sans doute, mais au sens d'assouplie et par une opération du type mécanique. Or,

préparer et façonner, cela fait deux, s'il est vrai que façonner ce soit déjà organiser en quelque manière. Ici encore la différence s'approfondit entre l'ancien et le nouveau criticisme. Car, chez les nouveaux criticistes, les « intuitions à priori de la sensibilité » ne forment plus une classe d'éléments à part des catégories. Le temps et l'espace reçoivent le titre de catégories. Et c'est justice. Ils n'ont point à intervenir pour amener le changement d'état du noumène en phénomène. La matière, destinée, par hypothèse, à subir leur action transformatrice, au moment de subir l'épreuve, en attesterait presque aussitôt l'inutilité puisqu'elle porterait déjà les marques non équivoques d'une soumission à la double loi de temps et d'espace, et d'une soumission sans origine assignable. D'autres marques, voisines des précédentes, trahiraient une action analogue exercée par les autres catégories. Bref entre la restauration du kantisme orthodoxe et, par suite, entre la réintégration de la chose en soi, d'une part et, de l'autre, le renoncement à la distinction de la matière et de la forme, si ce n'est en un sens flottant et tout relatif c'est au néo-criticisme à choisir.

Il n'est désormais, selon nous, et il ne peut être qu'une forme parfaitement pure, nous savons laquelle, c'est, nous l'avons déjà dit, la forme de la nécessité, inhérente aux axiomes logiques, engendrée, celle-là, non plus par la seule conscience, mais par cette conscience de la conscience qui est la réflexion, dont on peut dire qu'elle est le propre non pas de tout animal humain, mais de l'animal humain parvenu à un haut degré d'évolution mentale. Quant aux catégories de quantité, de qualité, d'espace, de temps, de causalité, elles sont, semble-t-il, partout où il y a de l'être.

Nous voici dès lors en mesure de détacher les lois que le fondateur du néo-criticisme a nommées « les lois régulatrices des fonctions constantes » des autres lois catégories.

Ce n'est pas encore tout. Du moment où les autres catégories jouent vis-à-vis de cette loi-forme un rôle qu'on ne peut définir autrement qu'un « rôle de matière », la question de tout à l'heure va recevoir une réponse. On se demandait si le coëfficient de perméabilité des catégories *réelles*, osons maintenant les appeler ainsi, à la catégorie *formelle* est le même pour toutes. Il n'est pas, croyons-nous, de raison pour qu'il en soit ainsi, à moins qu'une démonstration puisse en être faite et qu'on puisse dire des catégories réelles qu'elles sont

toutes — passons-nous l'expression — chargées d'un poids égal de réalité. Or si l'on a égard à la classification comtiste des sciences, et si l'on s'aperçoit, ce dont Auguste Comte avait trop de raisons de ne s'apercevoir point, qu'une telle classification postule une doctrine sous-jacente des catégories, on ne saurait méconnaître à quel point la matière des sciences mathétiques s'oppose, par son degré de raréfaction, à celle des autres sciences. C'est une matière réduite à ses contours, dénuée d'impénétrabilité, si nous parlons des sciences du type géométrique. Si nous parlons des sciences du type de l'arithmétique ou de l'algèbre, le mot même de matière cesse de convenir. Le nombre pythagoricien n'est-il pas un intermédiaire naturel entre l'élément matériel des premiers Ioniens et l'être pur de Parménide, et l'histoire ne s'est-elle pas conformée à la logique en faisant naître Parménide après les premiers Pythagoriciens? Si donc il plaisait de se représenter les catégories comme gouvernées par une je ne sais quelle loi de procession, on serait tenté d'imiter, une fois de plus, Aristote, et nommant la quantité aussitôt après avoir nommé l'être, d'attribuer à la quantité un rang de première hypostase. Inutile d'ajouter que les essais de ce genre ne sont nullement de notre goût. Mais il est utile et même indispensable de reconnaître que la catégorie dont la fonction est de comparer des nombres ou des grandeurs, offre moins de résistance que les autres à la pénétration de la nécessité.

Ce n'est donc pas sans raison que, dans les différents systèmes de catégories, la quantité et la qualité paraissent à l'avant-garde. Et si l'on veillait à empêcher la qualité de prendre le pas sur sa voisine, le scrupule n'aurait rien d'excessif. Ne sait-on pas que les premiers raisonneurs, parmi les hommes, ont toutes chances d'avoir été les mathématiciens? Ne sait-on pas, et le *Sophiste* en est la preuve, que dans l'histoire, la logique de l'extension a précédé celle de la compréhension, et que de la naissance de cette dernière date la pleine émancipation de la qualité ? Ne se souvient-on pas de la critique faite par Ch. Renouvier des propositions de l'arithmétique et de celles de la géométrie dans le *Premier Essai de Critique générale?* Cette critique aboutit à reconnaître qu'entre la nécessité analytique et la nécessité synthétique il n'est point d'intervalle perceptible, ce qui est une autre manière d'admettre qu'immédiatement, au-delà des axiomes d'identité, de contradiction, d'alternative, toute véritable né-

cessité décline. — Elle décline, donc elle subsiste! Les sciences de la quantité meublent l'esprit de vérités éternelles, Bossuet l'a dit en termes d'une éloquence mémorable. — Descartes l'avait dit avant Bossuet. Or Descartes affirmait intrépidement la contingence originelle, de vérités que leur éternité ne lui semblait, en rien, compromettre. Il ne lui échappait pas qu'il entre du contingent jusque dans le géométrique, ce qui est peut-être une façon de donner à entendre, avant Leibnitz, qu'il y entre du moral. Il apercevait d'une vision claire et distincte que si les propriétés d'une figure sont liées nécessairement à sa nature, c'est-à-dire à sa définition, l'aptitude à la définition, c'est-à-dire à l'intuition de cette figure est un simple fait qu'en suspendant à l'arbitre de Dieu, on s'interdit autrement d'expliquer. Aussi bien ne croyons-nous rien découvrir, en affirmant que, si la catégorie de quantité participe pour une part sensiblement plus grande que les autres à la catégorie de nécessité, c'est, pourrait-on dire, en vertu d'une sorte de greffage, non d'une communauté de racine. « Participation » est un terme platonicien beaucoup moins clair, peut-être que les termes alexandrins de « procession » ou « d'émanation ». On peut même se divertir jusqu'à prétendre que Platon était un émanatiste sans le savoir. Toujours est-il que la participation est une espèce de la relation et que l'émanation en est une autre. Il n'est même pas téméraire de penser, qu'en aucun cas, l'émanation ne s'accommode d'une distinction des idées ou des genres, tandis que la participation la suppose. C'est là en définitive, plus qu'une affaire de mots. Et il n'était nullement indifférent d'écrire « ramification naturelle », au lieu de « greffage ». Le choix de ce dernier terme importait donc beaucoup.

Et c'est pourquoi le terme de « participation » nous semble, à nous, de beaucoup préférable. Et pour nous en servir, à peine est-il nécessaire de modifier sa connotation usitée. Car le philosophe qui, pour s'en être servi, devint le second fondateur de la métaphysique — Parménide en est le premier — admettait la nécessité d'une dialectique afin de savoir quelles idées participent de quelles autres, et jusqu'où elles en participent. Or, voici qu'après avoir un instant supposé que la catégorie de nécessité fût au même degré participable de toutes les autres, nous nous apercevons qu'il n'en est rien. On démontrerait, sans trop de difficulté, croyons-nous et en s'appuyant précisément sur le texte de Ch. Renouvier

auquel il était fait allusion tout à l'heure, que, si les jugements où intervient le nombre ont une apparence synthétique plus discutable que les propositions de géométrie, c'est qu'il entre, pour ainsi dire, moins de réalité dans la quantité discrète et qu'il en entre davantage dans la quantité continue. Il est donc, n'en n'ayons doute, une échelle des catégories. Car, pour si distinctes qu'elles soient de la catégorie de nécessité, elles sont loin, d'en être toutes équidistantes.

Mais que l'on y prenne garde : une échelle des catégories ne saurait ressembler à une suite de théorèmes enchaînés les uns aux autres et dont la chaîne est rivée au même anneau. Du moment où nous avons répudié l'émanatisme c'est que nous l'avons jugé indémontrable, c'est que nous n'avons pu suspendre à la catégorie de nécessité aucune autre, ainsi que chez les géomètres on suspend un théorème à une définition. On peut dire qu'en mathématiques les définitions s'allongent en théorèmes. On ne pourrait soutenir que la catégorie de nécessité engendre les autres. Le terme « engendrer » serait d'ailleurs, à notre sens, le plus impropre de tous. Il n'est pas de principe plus vide que les principes logiques. Il n'est pas de catégorie plus stérile que la catégorie de nécessité, entendons de plus stérile tant que le contact d'une autre ne la vient pas féconder. Une fois que le contact a eu lieu, sa fécondité devient surprenante, incessante, illimitée, puisqu'elle n'est vraisemblablement pas autre que la fécondité même de la science.

IV

Dans la première partie de ce travail, nous avons soutenu la thèse de la contingence des catégories à l'exception d'une seule dont on ne doit pas dire que la nécessité lui appartient, mais dont il faut dire que la nécessité lui est adéquate, car la nécessité est son nom. Dans la seconde partie, n'avons-nous pas soutenu l'antithèse, et, par suite, avons-nous évité le désagrément de nous contredire? Nous avons pris à cet égard toutes les précautions que nous conseillait la prudence. Nous n'avons pu empêcher, toutefois, l'inévitable, et qu'en essayant d'exposer comment de la catégorie de nécessité toutes les catégories, autres qu'elle, participent, nous n'ayons paru abandonner la doctrine de la contingence. Aussi bien, la thèse de

la contingence radicale des catégories n'aurait de sens à nos yeux, qu'appliquée aux catégories dites réelles et dont nous n'avons pensé devoir exclure ni la quantité ni la qualité. Cette thèse serait celle des empiristes dont nous rejetons la doctrine. Et il ne faut pas dire que nous la rejetons seulement en partie, puisque nous la rejetons dans ce qu'elle offre d'exclusif. La critique des empiristes ne respecte pas le principe d'identité. Nous avons essayé de faire voir, dans un livre déjà vieux puisqu'il date de 1889, que cette critique attaquait sans atteindre. Nous n'avons point changé d'avis. Or, depuis Locke, l'empirisme est condamné, ou à ne pas être ou à soutenir la thèse de la table rase. Et un esprit possesseur des axiomes logiques est assez le contraire d'une table rase. Nous n'irons donc point loger chez les empiristes. Nous n'irons point, davantage, les déloger de leurs positions, puisque, l'histoire nous en est garant, l'effort ne serait que momentanément efficace. C'est donc que chez les empiristes il est des vérités que l'on sait apercevoir. C'est donc que le bon Thomas Reid — dont la carrière aura principalement servi à montrer entre la candeur philosophique et la naïveté qui « tautologise » un écart décidément appréciable — ne manquait point d'une perspicacité véritable lorsque, sur la liste des premiers principes, il n'hésitait pas à inscrire des « vérités contingentes ». Peut-être n'a-t-il pas su toujours voir où elles étaient. Il a vu néanmoins qu'elles étaient, et peut-être un jour lui en témoignera-t-on quelque reconnaissance. L'incessante renaissance de l'empirisme est certes quelque chose de plus qu'un jeu de la destinée. Voilà ce dont Reid eut le pressentiment. Kant devait l'avoir à son tour : mais il espérait bien avoir mis l'adversaire dans l'impossibilité de renaître. L'avenir allait bientôt déjouer cet espoir. C'est donc une chose jugée : la révolution kantienne n'est qu'une étape dans l'évolution des théories de la connaissance. Le néo-criticisme en est une autre, et ce n'est point la dernière. Après lui d'autres philosophies viendront : les unes aiguilleront dans la direction écossaise, les autres dans la direction germanique. Et ce sera pour la plus grande gloire du plus grand nom de la philosophie allemande, celui de Kant, et du plus grand nom de la philosophie écossaise, celui de Hume, car l'un et l'autre auront semé sur la route de la philosophie des germes de discussion impérissables.

Notre dernier mot sera donc une exhortation aux nouveaux

venus de la philosophie pour qu'ils ne désertent pas le problème des catégories et que, s'ils croient en avoir la force, ils explorent ce champ immensément vaste. Nous sommes loin d'avoir tout dit, même de ce qu'il y avait à dire sans quitter notre matière d'analyse. Nous voudrions avoir démontré l'échelonnement nécessaire des catégories. A supposer que nous eussions réussi il resterait encore à effectuer cet échelonnement.

Et ce ne serait pas encore tout. Il se pourrait que, participables de la catégorie de nécessité, les autres catégories fussent participables entre elles autrement que par son intermédiaire. A vrai dire les profonds travaux d'Henri Bergson ne sembleraient guère favorables à cette participation. Mais Bergson a-t-il absolument dissocié le temps de l'espace? l'a-t-il fait au degré nécessaire pour que le nom de catégorie fût le seul élément commun à l'une et à l'autre? D'autre part, s'il n'est pas absurde de concevoir de purs esprits, encore qu'il ne s'en trouve peut-être nulle part, ne semble-t-il pas que le temps et l'espace aient dû partir de deux points assez distants de l'horizon métaphysique? D'où vient alors que la succession se calcule? Pour qu'elle se calcule ne faut-il pas qu'une autre catégorie et même plus d'une se mêle à la catégorie de succession, celle du nombre d'une part, et de l'autre celle d'espace? Voilà bien, si je ne me trompe, un genre de participation assez différent de celui sur lequel on méditait tout à l'heure.

Et qui sait si le progrès des sciences ne rendra point cette participation de plus en plus évidente? Bien loin que le problème des catégories soit un problème de pure scolastique, il n'est pas de ceux que les philosophes, par le simple fait de les délaisser, suppriment. Ce qui tombe des mains du philosophe, le savant le ramasse. Et puis les catégories, pour être, n'ont nullement besoin que l'œil d'un philosophe les couve de son regard. A le bien prendre, la mathématisation progressive des sciences, qu'est-elle autre chose, sinon une preuve que la participation des catégories n'est point une matière de spéculation livrée en un seul bloc au penseur, mais un fait historique au sens plein du terme, un fait dont l'évolution se continue, dont la loi n'a pas encore achevé de développer sa formule?

Lionel Dauriac.

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME
AU XVIIIe SIÈCLE

LA CRITIQUE DE BAYLE : CRITIQUE DU SPIRITUALISME CARTÉSIEN

I

Le spiritualisme cartésien consiste, on le sait, dans la distinction de deux substances, l'une spirituelle, l'autre matérielle. Descartes déduisait cette distinction de celle des deux attributs pensée et étendue. Quant à celle-ci, elle résultait du *Cogito*, qui faisait saisir immédiatement la pensée, et ne faisait saisir qu'elle, comme attribut de la substance du moi. Ces deux attributs, la pensée et l'étendue, disait Descartes, sont clairement conçus comme entièrement différents, donc ils doivent appartenir à deux substances différentes. Cette conclusion, d'où sortait tout le spiritualisme cartésien, s'imposait-elle? Hobbes le niait, soutenait qu'une chose qui pense peut très bien être corporelle. A quoi Descartes répondait :

« Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte. Mais d'autant que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, et l'usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents, et qu'après cela nous examinions si ces divers noms signifient des choses différentes ou une seule et même chose. Or il y a certains actes que nous appelons *corporels*, comme la grandeur, la figure, le mouvement, et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale; et nous appelons du nom de *corps*

la substance en laquelle ils résident; et on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, etc., parce que tous ces actes conviennent entre eux, en ce qu'ils présupposent l'étendue. En après il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance; et la substance en laquelle ils résident, nous la nommons *une chose qui pense*, ou *un esprit*, ou de tel autre nom qu'il nous plaît, pourvu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres.

« Mais après que nous avons formé deux concepts clairs et distincts de ces deux substances, il est aisé de connaître, par ce qui a été dit en la sixième Méditation, si elles ne sont qu'une même chose, ou si elles sont deux différentes[1]. »

Descartes renvoyait ainsi son contradicteur à la sixième Méditation, l'invitant, en quelque sorte, à la lire plus attentivement. C'est là qu'il fallait chercher la démonstration de la distinction des deux substances. Cette démonstration ne consistait donc pas simplement dans l'absence d'affinité des actes intellectuels avec les actes corporels. Après avoir formé les deux concepts, comme le demandaient la raison et l'usage même, on pouvait aisément s'assurer qu'il s'agissait nécessairement de deux substances différentes.

Comment pouvait-on s'en assurer? Pourquoi les deux attributs pensée et étendue ne pourraient-ils pas être réunis dans un même sujet? Pourquoi la substance pensante ne pourrait-elle pas être étendue? Pourquoi la substance étendue ne pourrait-elle pas penser? Descartes a fait à ces questions deux réponses différentes : l'une dans le *Discours de la méthode*, reproduite dans les *Principes de la philosophie*; l'autre dans les *Méditations*.

Dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principes de la philosophie*, il se borne à alléguer, d'une part, le *Cogito*, qui fait immédiatement connaître et ne permet pas de mettre en

(1) *Troisièmes objections faites par M. Hobbes.*

doute l'existence de la substance pensante; d'autre part, le doute possible sur l'existence des substances étendues, tant qu'elle n'a pas été établie indirectement par les preuves de l'existence et de la perfection de Dieu. Comment rapporter à la même substance deux attributs auxquels on ne saurait trouver rien de commun et qui sont, en outre, si nettement séparés par la manière dont leur réalité est connue et tenue pour certaine?

« Examinant avec attention ce que j'étais, lit-on dans le *Discours de la méthode*, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est[1]. »

Et dans les *Principes* : « Il me semble aussi que ce biais (le *Cogito*) est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps; car, en examinant ce que nous sommes, nous qui sommes persuadés maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu ni d'aucune autre semblable chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons[2]. »

(1) *Discours de la méthode*, 4e partie.
(2) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, p. 8.

Telle est la première explication donnée par Descartes de son dualisme substantialiste. Elle est tirée de la méthode de doute provisoire et de démonstration successive. En lui prouvant l'existence du moi pensant et en le laissant douter de l'existence du corps, en séparant, par suite, dans la connaissance, l'existence de l'un d'avec celle de l'autre, le *Cogito* lui paraissait prouver suffisamment que le moi pensant et le corps ne pouvaient être que deux substances distinctes.

Cette explication ne faisait que préciser et fortifier, dans les esprits, par une analyse plus méthodique et plus rigoureuse, la croyance spiritualiste traditionnelle; elle s'accordait avec les habitudes mentales dominantes; elle devait être accueillie comme satisfaisante par les disciples qui n'éprouvaient pas le besoin d'y regarder de très près. Le cartésien Poiret, qui, sans doute, la jugeait telle, ne manque pas d'y recourir, dans ses *Cogitationes rationales*, pour combattre les arguments opposés par Hobbes à la nature incorporelle de Dieu. « Hobbes, dit-il, sait d'une manière certaine qu'il pense, avant de savoir s'il existe des corps, objets de la sensibilité et de l'imagination. Donc il peut y avoir des connaissances certaines, et par conséquent des pensées, sans le secours des corps, des sens et de l'imagination [2]. »

La logique de Bayle était plus exigeante que celle de Poiret. « Il me paraît lui répond-il, que la seule conclusion à tirer de ce raisonnement est que nous pouvons être certains de notre existence, sans être certains d'être entourés de champs, de bois, de maisons etc.; sans être certains d'être formés d'un assemblage d'os, de nerfs, de muscles, etc. Mais s'il n'intervient ici aucune autre considération, nous ne savons pas d'une manière certaine que notre être est entièrement distinct du corps, que notre connaissance est incorporelle. Il est vrai que nous ne percevons pas clairement et distinctement que notre pensée est l'œuvre des sens; mais cela ne prouve nullement que cet acte considéré en lui-même ne soit pas corporel; car il peut se faire qu'il soit corporel, qu'il consiste dans le mouvement des fibres imperceptibles du cerveau, sans que nous en ayons connaissance. On doit remarquer la grande différence qui existe entre douter si nous sommes corps pendant que nous sommes certains de penser (τo *nos dubitare an simus corpus et interim certos esse nos cogitare*), et être certains que nous pen-

(1) Poiret. *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, liv. I, ch. II.

sons et que nous ne sommes pas corps (*το nos esse certos quod cogitamus quodque non simus corpus*). J'ajoute qu'ainsi est ébranlée la démonstration cartésienne de la nature incorporelle de l'âme, fondée sur cette proposition : que, quoique nous supposions que nous ne connaissons avec certitude l'existence d'aucun corps, nous sommes cependant certains que nous, qui pensons, nous existons. On pourrait prouver, par un raisonnement semblable, que l'âme n'est pas esprit : quoique je suppose qu'il n'existe aucune substance incorporelle, aucun être immatériel, je serai cependant certain que moi, qui doute de l'existence de tous les esprits, j'existe; donc, moi qui pense, je ne suis pas esprit (*quamvis supponam nullam existere substantiam incorpoream, nullum ens immateriale, certus ero tamen me, qui de existentia spirituum omnium dubito, existere; ergo non sum spiritus, ego qui cogito.*) L'auteur (Poiret) avoue que les choses créées sont incompréhensibles à elles-mêmes; elles ne peuvent donc rien statuer avec certitude sur leur propre nature... Assurément, si notre âme était corporelle sans le savoir (*si anima nostra esset corpus, nec tamen sciret se esse corpus*), — car il serait possible qu'elle l'ignorât, puisque la créature ne se connaît pas parfaitement elle-même, — elle pourrait également supposer qu'il n'existe aucun corps, tandis qu'elle serait, elle qui douterait de l'existence de tous les corps, certaine de sa propre existence, et c'est précisément ce qu'a supposé Descartes; cependant elle raisonnerait mal en concluant de là qu'elle n'est pas corporelle (*male tamen inde concluderet tunc anima nostra se non esse corpus*)[1]. »

Dans cette objection de Bayle, il y a un argument *ad hominem*. Vous reconnaissez, dit-il à Poiret, que l'être créé ne connaît pas parfaitement sa nature. Donc, vous, être créé, qui êtes certain de penser et d'exister, vous ne pouvez savoir avec certitude *ce* que vous êtes, tout ce que vous êtes, et *ce* que vous n'êtes pas par essence. Donc, le *Cogito*, avec la certitude qu'il implique et le doute dont il s'accompagne, ne suffit pas pour nous assurer que le moi pensant n'est, par essence, que pensant, qu'il n'est pas, par essence, à la fois pensant et corporel. Poiret ne pouvait évidemment défendre contre le terrible dialecticien la position qu'il avait prise. Mais l'objection avait besoin d'être modifiée pour atteindre le maître aussi bien que

(1) *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo. Objectio in librum primum, in cap. II.*

le disciple. Descartes n'eût pas accordé que le moi pensant ne connaît pas parfaitement sa nature ou essence. « Je connus de là, dit-il expressément dans le *Discours de la méthode*, que j'étais une substance dont *toute* l'essence ou la nature *n'est* que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle. »

On était obligé, selon Descartes, à juger qu'*aucune* autre chose que la pensée n'appartient à la nature ou à l'essence du moi. Il essaie de l'établir dans la sixième Méditation, par son critère des idées claires et distinctes :

« Parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe par quelle puissance cette séparation se fasse pour être obligé à les juger différentes ; et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui[1]. »

Bayle eût pu répondre à Descartes : Il est vrai que, par mes facultés, conscience, perception extérieure, raison, je ne puis connaître au moi d'autre essence que la pensée, aux corps d'autre essence que l'étendue ; et j'admets volontiers, n'entendant pas marquer de limites à la puissance divine, que ces

(1) *Méditations*. Sixième méditation.

deux attributs, qui sont séparés dans ma connaissance, ont pu être *mis séparément* dans la création ; en d'autres termes, que Dieu a pu créer des êtres qui ne sont que pensants, et d'autres qui ne sont qu'étendus. Voilà ce que prouve votre raisonnement fondé sur le critérium des idées claires et distinctes ; rien de plus. Il ne prouve nullement que la séparation dont il s'agit soit, comme vous le dites, nécessaire, c'est-à-dire qu'ici la pensée n'ait pu être jointe à l'étendue, et là l'étendue à la pensée dans la même substance. Votre démonstration est incomplète. Il faut, pour l'achever, faire intervenir d'autres considérations. Il faut établir, non pas seulement que le moi n'a d'autre attribut connu avec certitude que la pensée, mais en outre que la pensée exclut logiquement de la nature du moi tout autre attribut. Le plus pénétrant de vos disciples ne soutient-il pas que, si l'on avait une idée claire de l'âme, on la distinguerait aussi facilement, aussi nécessairement que l'on distingue un nombre d'un autre et un cercle d'un carré, et que la confusion d'où naît le matérialisme serait impossible[1].

(1) « Si l'idée que l'on a de l'âme, dit Malebranche, est aussi claire que celle qu'on a du corps, je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui ? Est-il possible de confondre deux idées claires entièrement différentes ? Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de notre sentiment sont raisonnables aussi bien que nous ; ils ont les mêmes idées des choses ; ils participent à la même raison. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous distinguons ? Ont-ils jamais confondu en d'autres occasions les choses dont ils ont des idées claires ? Ont-ils jamais confondu deux nombres différents ? Ont-ils jamais pris le carré pour le cercle ? Néanmoins l'âme est plus différente du corps que le carré ne l'est du cercle ; car ce sont des substances qui ne conviennent en aucune chose ; et cependant ils les confondent. C'est donc qu'il y a quelque difficulté à reconnaître leur différence. C'est que cela ne se découvre pas d'une simple vue, et qu'il faut raisonner pour conclure que l'une n'est pas l'autre. C'est qu'il faut consulter avec application l'idée de l'étendue, et reconnaître que l'étendue n'est point une manière d'être des corps, mais le corps même, puisqu'elle nous est représentée comme une chose subsistante et comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps ; et qu'ainsi les manières dont le corps est capable n'ayant aucun rapport aux qualités sensibles, il faut que le sujet de ces qualités, ou plutôt l'être dont ces qualités sont des manières, soit bien différent du corps. Il est nécessaire de faire de semblables raisonnements pour s'empêcher de confondre l'âme avec le corps. Mais si l'on avait une idée claire de l'âme, comme l'on en a une du corps, certainement on ne serait pas obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui ; cela se découvrirait d'une simple vue, et avec autant de facilité que l'on reconnaît que le carré n'est pas le cercle ». (*Onzième éclaircissement sur la recherche de la vérité.*)

On voit que Malebranche était loin de penser, comme Descartes, que le critère des idées claires et distinctes pût nous faire connaître la nature

Mais Descartes ne s'en était pas tenu à l'explication donnée brièvement dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principes*, et un peu plus développée dans la sixième Méditation. Il y a, dans la même Méditation, un autre passage auquel il aurait pu renvoyer Bayle aussi bien que Hobbes, parce que la démonstration y reçoit le complément dont elle avait besoin. Il semble que le sévère critique n'y ait pas fait attention. Rappelons cette explication additionnelle, que Descartes n'avait pas mise à son rang, dont il n'avait pas fait ressortir, dont il n'avait peut-être pas senti, toute l'importance, dans la question, déjà suffisamment résolue à ses yeux, de la spiritualité de l'âme :

« Je remarque ici qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car, en effet, quand je le considère, c'est-à-dire quand je me considère moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absoment une et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois lorsqu'un pied, ou un bras, ou quelque autre partie vient à en être séparée, je connais fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties ; car c'est le même esprit qui s'emploie *tout entier* à vouloir, et *tout entier* à sentir et à concevoir, etc. Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ; car je n'en puis imaginer aucune, *pour petite qu'elle soit*, que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, ou que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris[1]. »

La *pensée* du moi est indivisible ; l'étendue du corps est divisible ; la substance pensante ne saurait être étendue, parce qu'elle est indivisible ; la substance étendue ne saurait

de l'âme. On n'arrivait, selon lui, à la connaître qu'indirectement, par la réflexion et le raisonnement appliqués à l'étendue, en se rendant compte que les qualités sensibles ne peuvent appartenir au même sujet que l'étendue et ses modes.

(1) *Méditations*. Sixième méditation.

être pensante, parce qu'elle est divisible. Ce n'était là, selon Descartes, qu'un argument *de plus* pour le dualisme. Il n'avait pas vu, — ce que l'objection de Bayle a fort bien mis en lumière, — qu'il n'y en avait aucun autre auquel on pût accorder la valeur et la force d'une démonstration. Il n'en reste pas moins que l'incompatibilité de la pensée indivisible et de l'étendue divisible est présentée, dans la sixième Méditation, comme impliquant la distinction nécessaire des substances spirituelle et corporelle. Cette considération n'a pas été omise par Descartes. Bayle, à qui rien n'échappait du fort et du faible de la nouvelle philosophie, devait le savoir, on peut s'étonner qu'il ne l'ait pas fait remarquer en passant au cartésien dont il examinait l'ouvrage. On peut s'en étonner, parce que c'est précisément Bayle qui, aux articles *Leucippe* et *Dicéarque* du *Dictionnaire critique*, a, le premier après Descartes, — avant Clarke et Condillac, — développé, en lui donnant une forme logique achevée, la preuve de l'immatérialité du principe pensant fondée sur l'unité essentielle de la pensée et la multiplicité essentielle de l'étendue[1].

II

Dans le spiritualisme cartésien, la pensée est à la substance spirituelle ce que l'étendue est à la substance matérielle : attribut essentiel comme l'étendue ; donc, comme l'étendue, attribut constant. Le corps ne cessant pas d'être étendu, il faut que l'âme pense toujours. Arnauld n'en était pas convaincu : il exprimait des doutes : « Il ne me semble pas nécessaire, disait-il, que l'âme pense toujours, encore qu'elle soit une substance qui pense ; car il suffit qu'elle ait toujours

(1) A l'article *Leucippe* (note E), Bayle développe, contre l'opinion de ceux qui soutiennent que la matière peut penser, « l'objection fondée sur l'unité proprement dite qui doit convenir aux êtres pensants » Il déclare que cette objection est « insurmontable », et il l'établit par une suite de raisonnements vivement poussés. A l'article *Dicéarque* (note L), il soutient et montre qu'il est absurde de supposer « que le seul arrangement des organes du corps humain fait qu'une substance qui n'avait jamais pensé devient pensante », de prétendre que « pourvu qu'on mît quelques veines, quelques artères, etc., les unes auprès des autres, comme les différentes pièces d'une machine, on produirait le sentiment de couleur, de saveur, de son, d'odeur, de froid, de chaud, l'amour, la haine, l'affirmation, la négation, etc. ». (Voy. *L'Année philosophique* de 1896, p. 176-187).

en soi la faculté de penser, comme la substance corporelle est toujours divisible, encore qu'en effet elle ne soit pas divisée[1]. » Non, répond Descartes, cela ne suffit pas : « il me semble qu'il est nécessaire que l'âme pense toujours actuellement, pour ce que la pensée constitue son essence, ainsi que l'extension constitue l'essence du corps ; et la pensée n'est pas conçue comme un attribut qui peut être joint ou séparé de la chose qui pense, ainsi que l'on conçoit dans le corps la division des parties ou le mouvement[2]. »

Pour que l'attribut pensée fût inséparable de la substance spirituelle comme l'est de la substance matérielle l'attribut étendue, il fallait qu'on y pût distinguer, comme dans l'attribut étendue deux éléments : un élément général, uniforme et permanent, et un élément particulier, multiple et variable. L'élément uniforme et permanent c'est l'attribut même ; l'élément multiple et variable, qui est une dépendance de l'attribut, c'est le mode. Ainsi l'étendue est l'attribut, l'essence de la matière ; les figures et les mouvements en sont les modes. La pensée est l'attribut, l'essence de la substance spirituelle. Quels en sont les modes ? Le sentiment, l'imagination, la volonté. « Encore que tout attribut, dit Descartes, soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence et de qui tous les autres dépendent. A savoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste[3]. »

(1) *Lettre d'Arnauld à Descartes* (15 juillet 1648).
(2) *Réponse de Descartes à Arnauld* (16 juillet 1648).
(3) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, p. 53.

Ce passage des *Principes* explique la réponse de Descartes à Arnauld. Le parallélisme qu'établit le spiritualisme cartésien entre la *res extensa* et la *res cogitans* ne permet pas à l'attribut de celle-ci de n'exister constamment qu'en puissance, pendant que l'attribut de celle-là existe constamment en acte. D'après ce parallélisme, il faut admettre que la pensée peut être conçue sans ses modes, comme l'étendue peut l'être sans les siens. Les modes que Descartes considère dans la pensée, dont elle peut, selon lui, être séparée, sans lesquels elle peut être conçue, sont le sentiment, l'imagination, la volonté. Il les désigne par des noms de facultés, qui sont en réalité des noms de classes, comprenant chacun un grand nombre de phénomènes ou événements psychiques particuliers, distincts, successifs, semblables : la *sensibilité* ou le *sentiment*, des sensations et des émotions ; l'*imagination*, des idées-images ; la *volonté*, des volitions.

Remarquons qu'il ne met pas l'*entendement* au nombre des modes de la pensée. Il est vrai qu'il ne l'en exclut pas. Quel est le rapport de l'entendement à la substance qui pense ? Se confond-il avec l'attribut pensée ? Ou n'en est-il qu'un mode, comme le sentiment, l'imagination, la volonté, dont il semble naturel de le rapprocher ? Descartes a bien dû se poser ces questions. Peut-être l'embarrassaient-elles, car nous ne voyons pas qu'il y réponde.

Quelle que fût la réponse, elle menaçait le système si original et, en apparence, si clair des deux substances et des deux essences. Si l'entendement n'était qu'un mode, qu'était l'attribut pensée séparé de ses modes ? Qu'en restait-il ? Ne s'évanouissait-il pas ? Pouvait-on vraiment concevoir la pensée sans entendement, comme sans imagination, sans sentiment, sans volonté, de même que l'on concevait l'étendue sans figure et sans mouvement ? Que devenait le parallélisme des deux attributs ? Et s'il fallait mettre en doute ce parallélisme, était-il encore possible de dire que la nature de la substance spirituelle nous est clairement connue comme celle de la matière ?

Si l'entendement se confondait avec la pensée, était la pensée même, il fallait le distinguer, le séparer, comme attribut, du sentiment, de l'imagination et de la volonté, qui, n'étant que des modes, devaient être considérés comme ses modes. Mais, considérer le sentiment, l'imagination et la volonté comme de simples modes ou manières d'être de l'en-

tendement, n'était-ce pas abandonner la méthode d'observation intérieure, la méthode du *Cogito*, pour aller droit à la psychologie spinoziste, plus simple et plus étroite que la psychologie cartésienne? Une telle différence entre facultés que l'on met d'ordinaire au même plan et au même rang ne faisait-elle pas une sorte de violence à la nature des choses?

Nous disons : « entre facultés », car le mot *entendement* est, lui aussi, un nom de faculté ou un nom de classe, comme les mots *imagination*, *sentiment*, *volonté*. Il comprend, lui aussi, un grand nombre de phénomènes psychiques particuliers, distincts, successifs, semblables : les concepts ou notions ou perceptions de rapports. Nom de faculté, il exprime la cause ou force psychique qui produit ces *actes* les uns après les autres; nom de classe, la série qu'ils forment; mais, qu'il soit considéré comme attribut ou rangé parmi les modes, ce qu'il désigne ne ressemble nullement à un *état* permanent, uniforme, toujours le même, tel qu'est l'étendue en longueur, largeur et profondeur. Le parallélisme de deux essences, qui caractérise le spiritualisme cartésien, et sur lequel Spinoza a fondé sa doctrine, ne saurait être maintenu. Bayle en fait une très intéressante critique :

« Il est, dit-il très difficile (*perdifficile*) de faire consister la nature de l'âme dans la pensée prise en général. Car je demande ce qu'est une pensée particulière (*una cogitatio in particulari*) à l'égard de l'âme? En est-elle l'essence ou n'en est-elle qu'un accident? Si elle en est un accident, il s'ensuit que nulle pensée prise déterminément ne constitue l'essence de l'âme. Mais comment la pensée vague et illimitée (*vaga et illimitata*) en constituera-t-elle la nature? Assurément, ce qui est en soi déterminé est d'une plus grande valeur (*majoris est virtutis*) que ce qui est indéterminé; et si nulle pensée existant en acte n'est l'essence de l'âme, la pensée en général (*in communi*) ne la constituera pas. Il conviendrait donc de dire que la nature de l'âme consiste dans la faculté de penser, surtout si l'on considère qu'autrement l'âme serait toujours privée de son essence (*perpetuo caritura sit essentia sua*); car, cette pensée vague, qu'on lui donne pour essence, elle ne l'a jamais. Ce qu'elle a toujours, c'est une pensée particulière et déterminée (*unam et certam cogitationem*), laquelle ne constitue pas son essence, mais lui est purement accidentelle, attendu qu'en son absence (*absente illa*), l'âme n'en persévère pas moins dans son être. D'où il appert qu'à la question posée plus haut, on

ne saurait répondre qu'une pensée particulière est l'essence de l'âme. Car, outre la difficulté ci-dessus alléguée, il s'en présenterait d'autres moins importantes. Il s'ensuivrait qu'à chaque instant l'âme perdrait son essence et changerait d'espèce (*amittere singulis momentis essentiam suam et fieri alterius specici*). Je prouve la conséquence. L'âme est, d'après la supposition, constituée dans son essence par la pensée qu'elle a en ce moment même. Donc, la pensée qu'elle a en ce moment même est sa différence spécifique. Donc, quand elle cessera d'avoir cette pensée et qu'elle en aura une autre, elle perdra sa différence spécifique, surtout si l'on considère que les pensées ne sont certainement pas toutes de la même espèce. On éviterait ces inconvénients, si l'on plaçait l'essence de l'âme dans la faculté de penser, parce que cette faculté reste constante et invariable (*fixa et immutata*), pendant que l'âme est affectée successivement de diverses modifications; et cette faculté, d'ailleurs, suffit pour distinguer l'âme d'avec le corps, comme la divisibilité suffit parfaitement pour distinguer le corps d'avec l'esprit, quand même le corps ne serait jamais effectivement divisé. L'exemple que l'on trouve dans la *figure* n'est pas aussi favorable à la thèse cartésienne qu'il le paraît à première vue; car il est faux que la figure prise en particulier soit accidentelle à la matière et que seule la figure prise en général lui soit essentielle. Il est très vrai que la cire, en tant que formant un certain tout, revêt successivement des figures diverses; mais, si cela peut prouver que les parties dont se compose la cire se meuvent d'un lieu en un autre et prennent des situations différentes, cela ne prouve pas le moins du monde que les parties de la matière, en tant que parties, ont changé de figure; attendu que, si une partie de la matière, prise déterminément, changeait de figure, elle ne serait pas impénétrable, comme il est facile à l'examen de s'en rendre compte. Donc, de même que la matière, à cause de son impénétrabilité, conserve perpétuellement, en chacune de ses parties, la figure qu'elle eut une fois; ainsi, chaque âme devrait toujours conserver la pensée qu'elle eut une fois (*deberet semper servare cogitationem quam semel habuit*). Il est donc évident que l'exemple tiré de la mutabilité de la figure est inutile aux cartésiens. Quant à l'exemple de *l'étendue*, dont ils se servent aussi, disant que ce qui fait la nature de l'âme doit exister en acte comme ce qui fait la nature du corps, il prouve trop : il s'ensuivrait, en effet, que, de même que tel

corps en particulier ne peut avoir tantôt cette étendue, tantôt cette autre, mais occupe toujours le même espace (d'une palme, par exemple), et non un plus grand ni un plus petit; ainsi nul esprit en particulier ne peut avoir tantôt cette pensée, tantôt cette autre... De plus, il n'est aucune pensée qui, si l'on veut parler exactement, ne soit une action de l'âme, car voir un arbre, sentir le froid, et choses semblables, qu'est-ce autre chose que des applications de l'âme à certains objets, de même que vouloir quelque chose et affirmer quelque chose? Il y a peut-être cette différence, qu'en présence du feu l'âme est nécessairement déterminée à sentir la chaleur, non à aimer. Mais qui ne voit que l'essence d'une chose permanente ne peut être, qu'elle soit prise en général ou en particulier, une chose momentanée et dont la production dépend de ce dont elle est l'essence? Or, tel est le rapport dans lequel la pensée est avec l'âme : elle en est une *action*; mais l'action est quelque chose de momentané et dépend essentiellement, comme de sa cause efficiente, de ce dont elle est l'action. Donc, etc. Ajoutez que si l'action constituait l'essence de l'âme, comme, d'autre part, l'âme est la cause efficiente de la pensée, il s'ensuivrait que l'âme est la cause efficiente de sa propre essence, ce qui est absurde [1]. »

Il résulte de cette argumentation qu'il ne saurait y avoir de correspondance saisissable entre l'attribut pensée et l'attribut étendue. Parlant de la pensée *vague* et *illimitée*, Bayle n'admet pas qu'elle puisse constituer l'essence de l'âme, parce que ce qui est déterminé, comme la pensée particulière, l'emporte nécessairement en valeur, en perfection sur ce qui est indéterminé. Ce n'est pas, croyons-nous, assez dire. L'emploi que l'on fait de l'expression *étendue sans bornes* ne justifie pas celui de l'expression *pensée illimitée*. La première a un sens que tout le monde comprend; la seconde est vide de sens. L'idée générale exprimée par la première est clairement distincte et indépendante pour l'esprit des idées particulières d'étendues qui se rapportent aux divers corps. Le terme général *pensée illimitée* n'éveille aucune idée dans l'esprit, si l'on ne veut pas qu'il se rapporte à une suite de pensées particulières, si l'on ne veut pas qu'il exprime uniquement la collection de ces pensées particulières et leur caractère com-

(1) *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo. Objectio in librum II, in cap. II.*

mun de phénomènes psychiques. Ainsi ce singulier *la pensée*, qui, dans le spiritualisme cartésien, désigne l'attribut de l'âme, équivaut en réalité, pour qui lui applique une analyse idéologique exacte, au pluriel *les pensées*.

Nous rappellerons ici cette remarque d'Aristote, que les objets des mathématiques, le point, la ligne, la surface, donc en général l'étendue en longueur, largeur et profondeur, sont beaucoup plus faciles à *séparer* des êtres particuliers qui se présentent à notre observation que les propriétés ou qualités physiques de ces êtres, et qu'on peut reprocher aux partisans de la théorie des Idées de ne pas tenir compte de cette différence (τὰ γὰρ φυσικὰ χωρΐζουσιν ἧττον ὄντα χωριστὰ τῶν μαθημματικῶν) [1]. Il aurait pu ajouter que la même différence existe entre ce qui est mathématique et ce qui est psychique. Mais il l'entendait bien ainsi, le psychique faisant, à ses yeux partie de la science de la nature.

Oui, les objets des mathématiques se séparent aisément et peuvent sans peine être considérés et étudiés en dehors et indépendamment des êtres et des phénomènes naturels, objets des autres sciences. Ce caractère, qui leur appartient exclusivement, le mathématicien philosophe Cournot le constate et l'explique à sa manière :

« On se ferait, dit-il, de l'abstraction une notion fausse, ou tout au moins très incomplète, si l'on n'y voyait qu'un procédé de l'esprit qui isole les propriétés d'un objet pour arriver ainsi plus aisément à la connaissance de cet objet. Ceci est l'abstraction, telle qu'on l'entend dans la logique vulgaire; et en ce sens les idées abstraites seraient des produits purement artificiels de l'entendement, ce qui n'est vrai que de certaines idées abstraites. Mais il y a une autre abstraction (celle-là même qui nous a donné, pures de toute image sensible, les idées de l'étendue et de la durée, de l'espace et du temps), abstraction en vertu de laquelle nous distinguons par la pensée des éléments indépendants les uns des autres, quoique la sensation les confonde. Il y a des idées abstraites qui correspondent à des faits généraux, à des lois supérieures auxquelles sont subordonnées toutes les propriétés particulières par lesquelles les objets extérieurs nous deviennent sensibles...

(1) *Physique*, liv. II, ch. II, 4. — On voit, par cette remarque, que le système platonicien des Idées était, aux yeux d'Aristote, né de l'assimilation inexacte de toutes les idées aux idées mathématiques.

« Il y a des abstractions déterminées par la nature des choses, par la manière d'être des objets de la connaissance, et nullement par la constitution de l'esprit ou à cause du point de vue d'où l'esprit les envisage. Telles sont assurément les abstractions sur lesquelles porte le système des mathématiques pures : les idées de nombre, de distance, d'angle, de ligne, de surface, de volume... Il est conforme à la nature des choses, et non pas seulement à la nature de l'esprit humain, d'isoler par la pensée un système de faits non seulement généraux mais fondamentaux : un système de rapports qui domine les autres ou qui en contient la raison objective, à tel point qu'on a pu voir dans la géométrie la pensée de Dieu et appeler Dieu l'éternel géomètre. De telles abstractions, indépendantes de la pensée humaine, ne doivent point être confondues avec ces abstractions artificielles que l'esprit imagine pour sa commodité, et nous proposons de les appeler *abstractions rationnelles*.

« Les motifs qui nous portent à attribuer une valeur objective aux abstractions géométriques, sont de même nature que ceux qui nous font croire à l'existence du monde extérieur, ou qui nous font attribuer une valeur objective aux idées fondamentales de l'espace et du temps[1]. »

Cournot a bien vu que les abstractions mathématiques, qu'il appelle *rationnelles*, ne sauraient être confondues, comme l'école sensationiste est obligée de l'admettre, avec celles de la logique ordinaire, auxquelles il donne le nom *d'artificielles*. Il a bien vu également que cette distinction nécessaire se fonde sur la nature de l'idée d'espace. Mais il était perceptionniste et réaliste comme l'école de Cousin; il se croyait obligé par le sens commun d'admettre la réalité objective d'un monde extérieur composé de corps et la réalité objective de l'espace qui renferme ces corps; l'idée fondamentale d'espace lui paraissait représentative d'une chose qui existe en soi, c'est-à-dire indépendamment de l'esprit. On comprend qu'il n'ait pu donner du caractère spécial des abstractions mathématiques une explication pleinement satisfaisante.

L'explication, qu'il a cru trouver dans le réalisme, se tire au contraire, et très simplement, de l'idéalité de l'espace. Forme apriorique de la sensibilité, l'espace est le cadre idéal

(1) *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, t. I, ch. XI.

où se placent tous les êtres que nous observons et tous ceux que nous pouvons imaginer. Précisément parce qu'il est idéal, il est, avec ses trois dimensions, indépendant des êtres qu'il renferme; il l'est d'autant plus parfaitement qu'à côté de ces êtres, l'imagination peut en mettre d'autres, et à côté de ceux-là d'autres encore, indéfiniment. Indépendant des êtres observables qu'il renferme, il ne peut être besoin d'aucun effort pour l'en séparer et pour le retenir, lui seul et ses propriétés d'espace, sous le regard de l'entendement. Séparé de ces êtres, il est nécessairement sans bornes : on ne peut lui en assigner, parce qu'étant idéal son ample sein est ouvert, non seulement aux corps qui existent, mais encore aux possibles, dont le nombre est indéfini. A cette séparation de l'étendue spatiale sans bornes et des étendues corporelles limitées la géométrie doit son caractère de science exacte. Que cette séparation se présente naturellement et s'impose à l'esprit, c'est ce que suffit à prouver la question du vide depuis longtemps agitée, quoi qu'on pense d'ailleurs de la solution qu'en a donnée tel ou tel philosophe.

On voit que l'étendue, considérée, dans le spiritualisme cartésien, comme l'attribut essentiel et permanent d'une substance, de la substance matérielle, est clairement distinguée des modes qu'elle présente dans les corps, par une opération intellectuelle que l'on peut bien appeler abstraction, mais qui est très différente de l'abstraction et de la généralisation, telles que les entend la philosophie empiriste. On voit aussi qu'il n'y a absolument rien d'analogue ni dans le rapport de la pensée, comme attribut, soit avec la substance spirituelle, soit avec les modes que Descartes donne à cet attribut, ni dans la manière dont se dégage et se reconnaît ce double rapport. La pensée ne peut certainement être l'attribut de l'âme au sens où l'étendue est, selon Descartes, l'attribut de la matière.

L'argumentation de Bayle suggère d'autres réflexions. En faisant de l'étendue l'attribut et de la figure le mode, Descartes devait logiquement conclure à l'unité et à l'infinité de la substance étendue; car les corps, n'étant distingués les uns des autres que par leurs figures et leurs situations, devaient être logiquement considérés comme de simples modes de cette substance unique et infinie. Spinoza avait tiré cette conséquence des principes cartésiens. Il ne lui restait, pour fonder son système, qu'à faire représenter l'attribut étendue par l'attribut pensée, en donnant à celui-ci la même unité, la

même infinité qu'à celui-là. Par le caractère représentatif de la pensée s'expliquaient à la fois le parallélisme des deux attributs et leur réunion dans la même substance, comme résultant du rapport nécessaire du représentatif et du représenté. Les âmes cessaient d'être des substances pour devenir, elles aussi, comme les corps, de simples modes.

Cette conception spinoziste de l'âme était en contradiction avec la méthode du *Cogito*, avec les démonstrations dont le *Cogito* est le point de départ. Descartes l'eût repoussée avec indignation; et l'on devine sans peine les arguments qu'il eût pu lui opposer. Mais sur la nature des corps, il lui eût été plus difficile, à ce qu'il semble, de satisfaire des disciples exigeants. Il eût, sans doute, essayé de soutenir, contre Spinoza, la multiplicité des substances corporelles ou étendues. Mais comment admettre des substances corporelles multiples, sans les limiter les unes par les autres, c'est-à-dire sans leur donner des figures, c'est-à-dire sans faire consister leur attribut permanent, leur essence, dans l'étendue figurée? Dans l'attribut de chacune de ces substances, la figure n'était-elle pas inséparable de l'étendue?

Il fallait choisir entre l'unité spinoziste de la substance matérielle et le morcellement de cette unité en un nombre infini de parties, d'éléments, dont chacun était une substance distincte des autres, et possédait, à ce titre, constamment et essentiellement la même figure. On ne pouvait rejeter le raisonnement de Spinoza sur les corps qu'en acceptant celui de l'atomiste cartésien Cordemoy. Très opposé au monisme spinoziste, Bayle devait être disposé à soutenir la multiplicité des substances corporelles aussi bien que celle des substances spirituelles. L'atomisme de Cordemoy ne pouvait donc avoir, à ses yeux, rien que de plausible; et l'on comprend qu'il ait répondu aux cartésiens orthodoxes que, si la figure est un accident dans les corps observables, qui sont des composés, elle doit être, en raison de l'impénétrabilité, essentielle aux éléments de la matière.

Des arguments que réunit Bayle dans le passage cité plus haut, le plus frappant est, nous semble-t-il, celui qui se tire de cette proposition, psychologiquement incontestable : que la pensée consiste en une suite d'actions. Le rapport de ces actions à l'âme est celui de l'effet à la cause efficiente, et non, par cela même, celui de l'essence à la substance; *par cela même*, attendu que les deux rapports s'excluent l'un l'autre.

L'âme n'agissant qu'en raison et en vertu de sa nature, de son essence, il faut bien que cette essence préexiste aux actions qu'elle produit; dire qu'elle n'est rien d'autre que ces actions, c'est dire que l'âme produit sa propre essence, donc qu'elle est cause d'elle-même, *causa sui :* ce qui, d'après le sens du mot *cause*, est contradictoire.

III

D'après la distinction cartésienne des deux substances, Poiret soutenait que toute substance non pensante est étendue et corporelle. Bayle, lui; objecte qu'il ne voit rien là de nécessaire. « On ne saurait, dit-il, prouver d'aucune manière qu'il n'existe que deux espèces de substance, l'une pensante et l'autre étendue. Je n'admets pas que toute substance inétendue soit nécessairement pensante; car je ne saisis pas de connexion naturelle, d'union nécessaire entre l'absence d'étendue et la pensée. Donc, la substance pourrait être à la fois inétendue et non pensante. Donc, concevoir une substance sans pensée, ce n'est pas concevoir un corps. D'où il suit que la pensée est une chose surajoutée à la substance inétendue (*ens super adjunctum substantiæ non extensæ*)[1]. »

Le raisonnement est irréprochable et la conclusion légitime si l'on admet qu'il peut exister des substances inétendues dont l'essence n'est pas la pensée. Il est bien clair qu'en ces substances la pensée ne peut être qu'un accident. D'ailleurs on l'a vu, la pensée consiste en une série d'actes ; elle n'est pas un état permanent ; elle n'a pas le caractère de l'attribut essentiel, tel que l'entendent Descartes et ses disciples ; elle ne saurait donc jamais être qu'un accident en toute substance, quelle qu'elle soit. Accident possible dans les substances inétendues, n'est-elle pas un accident possible dans les substances corporelles ?

Voilà pour le spiritualisme cartésien une difficulté qui veut être résolue. Bayle se plait à la signaler : « Si la pensée, dit-il, est une chose surajoutée à la substance inétendue, on prouvera facilement que le corps est capable de penser. Car si la pensée et l'absence d'étendue (*cogitatio et non extensio*)

(1) *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo. Objectio in lib. II, in cap. III.*

ont pu être unies par Dieu dans les esprits, quoique nous ne voyions aucune affinité entre la pensée et l'absence d'étendue ; pourquoi Dieu ne pourrait-il pas unir la pensée à l'étendue, quoique nous ne voyions pas que ces deux natures s'accordent (*has duas natures congruere sibi invicem*) ? Ceux qui disent que la pensée et la substance inétendue ne sont qu'une seule et même chose auront certes de la peine à le faire croire. Qui croira que l'acte d'amour constitue l'âme entière ? Ne s'ensuivrait-il pas que celui qui vient à exciter l'amour dans l'âme produit une substance complète et parfaite, et que si l'amour s'éteint, la substance aussi s'éteint ? Car de deux choses qui n'en sont réellement qu'une seule et la même, l'une ne peut disparaître pendant que l'autre reste. Il faut donc admettre un sujet commun des actes d'amour et de haine, réellement distinct de ces actes, et qui subsiste pendant qu'ils se chassent et se détruisent l'un l'autre, de même que l'eau subsiste toujours, tandis que le froid et la chaleur, qui l'affectent tour à tour, se détruisent mutuellement. Prenons l'exemple du mouvement : c'est celui qui convient le mieux ici, car la pensée est à l'égard de l'esprit ce que le mouvement est à l'égard du corps. Il est évident que le mouvement n'est pas une substance ; donc la pensée n'est pas une substance non plus ; et, de même que dans un mobile je conçois quelque chose au-delà du mouvement (*aliquid præter motum*), ainsi dans la pensée je conçois quelque chose au-delà de la pensée, savoir une chose qui subsiste par soi et qui n'est cependant consciente de rien (*nempe rem per se subsistentem, nec tamen consciam sibi alicujus rei*)[1]. »

En cette objection au rapport établi par Descartes entre la pensée et la substance spirituelle, et par suite au dualisme cartésien, Bayle se trouvait d'accord avec Locke. On sait que ce dernier qui admettait la nécessité du vide, ne voyait dans l'étendue l'essence du corps pas plus que dans la pensée celle de l'âme. Selon lui, la nature des substances était inconnue. Dans l'ouvrage intitulé *Réponse aux questions d'un provincial*, Bayle rapporte cette opinion anticartésienne du philosophe anglais et examine les conséquences auxquelles elle pouvait être logiquement poussée :

« M. Locke, dit-il, l'un des plus profonds métaphysiciens de ces derniers temps, ne croyait pas que nous connussions la

(1) *Ibid.*, *ibid.*

nature des substances. Il avouait que l'étendue impénétrable, la divisibilité, la mobilité étaient des propriétés de la matière ou de la substance corporelle, mais non pas l'essence ou l'attribut constitutif de la substance de la matière. Il croyait donc que ces propriétés-là subsistaient dans un sujet que nous ne connaissons pas. Il me semble que selon cela l'on doit dire que l'étendue n'est qu'un accident de la matière, et c'est là le sentiment ordinaire des catholiques romains, et ce qu'ils ont été obligés de soutenir à cause de leur doctrine de la transsubstantiation. Or, si l'étendue n'est qu'un accident de la matière, il s'ensuit que la matière, considérée selon ce qu'elle a d'essentiel et de substantiel, n'est point étendue, et qu'ainsi elle peut fort bien exister sans nulle étendue. Si tout de même la pensée n'est qu'un accident de l'âme, il s'ensuit que l'âme, considérée selon ce qu'elle a d'essentiel et de substantiel, n'est point pensante, et qu'elle peut exister dans la nature des choses sans avoir aucune pensée. M. Locke ne pouvait nier qu'il n'ignorât ce que serait la matière dépouillée de toute étendue, et ce que serait l'âme dépouillée de toute pensée. Or, quand on ignore cela, je ne vois point que l'on puisse dire qu'il y ait dans la matière quelque attribut incompatible avec la pensée, ni qu'il y ait dans l'âme quelque attribut incompatible avec l'étendue. Si l'on sait par expérience que la matière est étendue, l'on peut affirmer véritablement qu'elle est susceptible de l'étendue, mais non pas qu'elle n'est point susceptible de la pensée ; car pour affirmer ce dernier point, il faudrait comparer avec la pensée les attributs essentiels de la matière ; or on ne le peut pendant qu'on ne les connait pas. Si, sans les connaître, on la croit susceptible de l'étendue que l'expérience nous apprend qu'elle a, ce n'est qu'en raisonnant sur ce principe, que *de l'acte à la puissance la conséquence est très bonne*. Mais au défaut de l'expérience, il n'y a qu'une idée claire qui puisse faire juger de la proportion ou de la disproportion entre une telle ou une telle substance et tels ou tels accidents. C'est pourquoi ceux qui ignorent si la matière a des pensées et qui d'ailleurs ne connaissent pas son essence, ne peuvent pas soutenir qu'elle est incapable de penser. Appliquez tout ceci à la substance des esprits ; si l'on sait par expérience qu'ils pensent, l'on sait très certainement qu'ils sont susceptibles de la pensée, mais non pas qu'ils ne sont point susceptibles de l'étendue ; car, comment répondrait-on que, parmi

les attributs essentiels de la substance spirituelle, il n'y en a aucun qui ait de la sympathie avec l'étendue? Si l'on répondait de cela, l'on connaîtrait tous les attributs des esprits, ce qui est contre la supposition.

« J'ajoute que, si la matière en elle-même et par son essence est une substance non étendue, on ne saurait deviner qu'il y ait en elle quelque chose qui ait plus de convenance avec l'étendue qu'avec la pensée, et ainsi l'on peut se persuader que la pensée est aussi bien que l'étendue l'un des accidents qui ont été ajoutés à sa substance. Si d'autre côté, l'âme de l'homme est en elle-même et par son essence une substance non pensante, quelle plus grande sympathie lui trouverons-nous avec la pensée qu'avec l'étendue? Ne faudrait-il pas dire que l'étendue est aussi bien que la pensée l'un des accidents qui ont été ajoutés à sa substance? En un mot, cette doctrine de M. Locke nous mène tout droit à n'admettre qu'une espèce de substance, qui par l'un de ses attributs s'alliera avec l'étendue, et par l'autre avec la pensée, ce qui étant une fois posé, on ne pourra plus conclure que si une substance pense, elle est immatérielle.

« On pourrait faire d'autres objections à M. Locke; car il semble qu'il veuille nous ramener à l'ancien chaos des scolastiques, à l'éduction des formes, à la distinction réelle entre la substance et ses accidents, et à tels autres dogmes absolument inexplicables. En effet, si la matière n'est point étendue quant à son essence ou à sa substance, elle n'a pu acquérir de l'étendue que de la manière que les catholiques romains supposent, qui est de dire que les formes sont tirées de la puissance de la matière, quoiqu'elles n'y existassent pas, que par exemple la quantité, c'est-à-dire les trois dimensions ont été produites par éduction dans une matière qui était réduite à un point mathématique. On leur prouve démonstrativement que trois pouces d'étendue ne peuvent être tirés que du lieu où ils existaient déjà, et qu'ainsi leur production est une vraie création. Mais la création de trois pouces d'étendue de quoi servira-t-elle, à rendre étendu ce qui n'était point étendu? Comment joindre ou mêler ensemble ce qui est étendu et ce qui n'a aucune étendue? Comment la matière deviendra-t-elle étendue par une étendue dont elle est distincte réellement? Il n'y a pas moins de difficulté à cela qu'à faire qu'une âme devienne formellement pensante par la pensée d'une autre âme. La pensée d'une âme est une manière d'être de cette

âme, et ne peut être par conséquent une entité distincte réellement de cette âme. Or la pensée d'une âme est réellement distincte d'une autre âme, elle ne peut donc être la pensée de cette autre âme ; et par la même raison, une étendue distincte réellement de la matière ne sera jamais une manière d'être de la matière : elle ne pourra donc jamais la rendre étendue.

« Combien serait-il plus avantageux à la religion de s'en tenir au principe des cartésiens, que l'étendue et la matière ne sont qu'une même substance ! Si l'on nous menait à quelque chose de clair en abandonnant ce principe, bien des gens prendraient patience, mais on nous jette dans des ténèbres d'autant plus obscures que nous savons que les attributs essentiels d'une substance ne diffèrent point numériquement entre eux, ainsi nous ne saurions croire qu'il soit possible que la matière s'allie avec l'étendue par un attribut et avec la pensée par un autre. Il faut que le même attribut en nombre serve à ces deux offices, c'est-à-dire que la matière dont l'essence n'est autre chose que ses attributs essentiels réellement identifiés et entre eux et avec elle, s'unisse par toute sa substance avec la pensée et avec l'étendue. Spinoza, qui enseignait que l'Etre éternel et nécessaire avait tout ensemble l'attribut de pensant et l'attribut d'étendu, reconnaissait que cet alliage était incompréhensible et l'endroit le plus faible et le plus embarrassé de son système [1]. »

On voit, par ce passage de la *Réponse aux questions d'un provincial*, que le sceptique Bayle ne se croyait pas obligé de conclure, d'après les principes de Locke, à l'unité d'espèce de substance. Resté cartésien sur la question du vide, il ne donnait pas à ces principes une entière adhésion. Mais l'unité d'espèce de substance n'était-elle pas aussi la conséquence — qu'il tirait lui-même — de son objection à la doctrine cartésienne de la substance pensante ? Le passage contient donc semble-t-il, une réponse à l'objection, telle qu'elle est formulée ; et c'est pourquoi nous avons tenu à l'en rapprocher. Que ressort-il de l'objection ? Que la pensée, qui est un accident, peut être jointe par la puissance divine à ce qui est étendu aussi bien qu'à ce qui est inétendu, et que par conséquent, la même substance peut être à la fois pensante et étendue. Et que lit-on dans le passage cité ? Que ce serait revenir au

(1) *Réponse aux questions d'un provincial*, 3e partie, ch. XV.

chaos des scolastiques d'admettre entre la substance et l'essence une distinction réelle ; que l'on se jetterait dans les ténèbres en abandonnant le principe cartésien d'après lequel elles sont inséparables et réellement identiques ; qu'il est impossible de concevoir une substance, dont l'essence serait, en vertu de ce principe, la même de nombre, et cependant ne laisserait pas de remplir deux offices, s'unissant toute avec l'étendue, d'un côté, et avec la pensée, de l'autre.

Mais la réponse est incomplète. Pourquoi cette essence aux deux offices est-elle inconcevable ? Bayle le dit ailleurs, en suivant Descartes [1] : c'est parce que la pensée, qui est une et indivisible, et l'étendue, qui est divisible à l'infini, s'excluent mutuellement comme accidents de la même essence. De ce qu'une chose, aurait-il pu répliquer à sa propre objection, peut être jointe à ce qui est inétendu, il ne suit pas qu'elle puisse également l'être à ce qui est étendu. J'accorde que la pensée est un accident possible des substances simples, parce que l'unité de la pensée s'accorde avec la simplicité de ces substances. Suis-je fondé à en conclure qu'elle est un accident possible des corps, sans m'être assuré d'abord que cet accident est, par sa nature, compatible avec l'infinie divisibilité des substances corporelles ?

Nous ajouterons qu'à l'article *Rorarius* du *Dictionnaire critique*, Bayle repousse l'hypothèse d'une substance inétendue qui ne serait pas esprit. « Cette hypothèse, dit-il, est insoutenable. Ces deux termes *matière, esprit*, semblent d'abord opposés d'une manière à souffrir quelque milieu; mais quand on y regarde de près, on comprend qu'on peut les réduire à l'opposition contradictoire. Pour cela, il suffit de demander si la substance qui n'est ni corps ni esprit est étendue ou non étendue. Si elle est étendue, on a grand tort de la distinguer de la matière. Si elle n'est pas étendue, je demande en vertu de quoi on la distingue de l'esprit ; car elle convient avec

(1) Aux articles *Leucippe* (note E) et *Dicéarque* (note L), comme nous l'avons déjà rappelé. — Dans ce dernier article (note M), Bayle déclare que l'impossibilité de joindre ensemble dans un même sujet la pensée et les trois dimensions, lui paraît absolument démontrée. Dans une lettre écrite à la fin de l'année 1699, il se prononce nettement contre l'hypothèse de Locke, que Dieu a pu donner la pensée à certains corps. « Là-dessus, dit-il, je suis tout à fait du sentiment de son adversaire (l'évêque de Worcester). Je ne crois pas qu'il soit possible qu'aucun corps, et moins un assemblage de divers corps qu'un atome d'Epicure, soit susceptible de la pensée. »

l'esprit dans la notion de substance non étendue, et nous ne saurions comprendre que cette notion soit divisible en deux espèces : vu que l'attribut spécifique qu'on voudrait donner à l'une, ne nous paraîtra jamais incompatible avec l'autre, n'y ayant que l'étendue qui nous paraisse incapable de pensée [1]. »

IV

Leibniz a dit de Bayle qu'il « passait aisément du blanc au noir » ; qu'il « s'accommodait de ce qui lui convenait pour contrecarrer l'adversaire qu'il avait en tête, son but n'étant que d'embarasser les philosophes [2] ». Les raisonnements de l'ingénieux et subtil dialecticien sur la question fondamentale des substances semblent bien, par les variations que nous y avons notées, autoriser ce jugement de Leibniz. Il ne serait cependant pas juste de dire que ces variations s'expliquent uniquement par le but général, envisagé et poursuivi en toute occasion, d'embarrasser les philosophes. Les objections que Bayle opposait volontiers aux philosophes étaient, pour lui, sérieuses ; s'il leur en faisait sentir la force, c'est qu'il se la représentait vivement à lui-même ; c'est que son libre et pénétrant esprit osait et savait découvrir les difficultés des solutions dont ils se satisfaisaient trop facilement, où ils se reposaient trop tôt. En leur montrant ces difficultés, il les rappelait au devoir de suivre en toute sincérité la méthode cartésienne, c'est-à-dire de chercher, par un examen approfondi des questions, les idées claires et les vraies preuves qui surmontent et excluent le doute. Dans les objections qui appellent et imposent un tel examen, il faut voir la condition et la source des progrès de la philosophie.

Leibniz, remarquons-le, n'hésite pas à en reconnaître hautement l'utilité. Il pouvait en témoigner mieux que personne, car il savait comment l'examen des difficultés inhérentes au substantialisme cartésien l'avait conduit à ses théories idéalistes. « Ces objections, dit-il, sont les marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Rorarius* (note G).

(2) *Essais de théodicée*, 3e partie, p. 353.

des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande[1]. »

Et ailleurs, rendant pleine justice à Bayle : « Je n'ai pu m'empêcher, dit-il de renouveler le plaisir que j'avais eu autrefois, de lire avec une attention particulière plusieurs articles de l'excellent et riche *Dictionnaire* de M. Bayle, et entre autres ceux qui regardent la philosophie comme les articles *Pauliciens*, *Origène*, *Pereira*, *Rorarius*, *Spinoza*, *Zénon*. J'ai été surpris, tout de nouveau, de la fécondité, de la force et du brillant des pensées. Jamais académicien, sans excepter Carnéade, n'aura mieux fait sentir les difficultés. M. Foucher, quoique très habile dans ces méditations, n'y approchait pas ; et moi je trouve que rien au monde n'est plus utile pour surmonter ces mêmes difficultés. C'est ce qui fait que je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces comme dans la fable d'Antée terrassé. Et ce qui me fait parler avec un peu de confiance, c'est que, ne m'étant fixé qu'après avoir regardé de tous côtés et bien balancé, je puis peut-être dire sans vanité : *Omnia percepi, atque animo mecum peregi*. Mais les objections me remettent dans les voies et m'épargnent bien de la peine ; car il n'y en a pas peu de vouloir repasser par tous les écarts, pour deviner et prévenir ce que d'autres peuvent trouver à redire[2]. »

Il est vraiment facile de comprendre les variations de Bayle sur la question des substances, si l'on considère les deux systèmes substantialistes auxquels s'appliquait sa dialectique : celui de l'aristotélisme scolastique et celui de la nouvelle philosophie. Elles naissaient tout simplement de ses incertitudes très réelles, c'est-à-dire des difficultés insolubles qu'il voyait en l'un et en l'autre, et de son impuissance à trouver dans ces difficultés mêmes une issue hors de l'un et de l'autre, ce que Leibniz appelait de nouvelles ouvertures.

C'est par leurs théories opposées de la matière que se caractérisent et se distinguent les deux substantialismes, scolastique et cartésien. Bayle avait été très frappé de cette opposition : il l'a mise dans tout son jour, insistant avec force et revenant, à l'occasion sur les conséquences de chacune des deux théories.

(1) *Essais de théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, p. 81.

(2) *Réplique aux réflexions de M. Bayle.*

Les scolastiques faisaient consister l'essence de la matière, non dans l'étendue actuelle, mais dans l'aptitude à l'étendue, dans la capacité d'acquérir l'étendue. D'après cette conception, l'étendue actuelle n'était qu'un accident dont la substance matérielle pouvait être dépouillée, sans lequel elle pouvait exister, et qui pouvait même, par la volonté divine, exister sans elle. Matière et étendue étaient choses séparables. La séparation possible de la *substance* ou sujet métaphysique des corps et de leur *attribut* expérimental était un principe auquel les théologiens étaient naturellement fort attachés, car ils s'en servaient pour définir et expliquer le dogme catholique de la transsubstantiation. Ils devaient y voir le postulat de ce dogme.

Mais cette séparation, favorable à une croyance religieuse particulière, mettait logiquement en péril le spiritualisme et les croyances religieuses fondamentales. Si l'essence de la matière était, non l'étendue, mais l'aptitude à l'étendue, la capacité d'acquérir l'étendue ; si, par suite, la matière pouvait être dépouillée de l'étendue, après l'avoir acquise ; on ne voyait pas pourquoi on ne pourrait mettre en elle également l'aptitude à la pensée, la capacité d'acquérir la pensée ; on ne voyait donc pas en quoi elle différait de la substance spirituelle. D'autre part, on ne voyait pas pourquoi celle-ci ne pourrait être, à son tour, dépouillée de la pensée, son essence, à elle aussi, devant consister dans une puissance, une aptitude, une capacité, l'aptitude à la pensée, la capacité d'acquérir la pensée ; on ne voyait pas pourquoi on ne pourrait joindre à cette capacité, celle d'acquérir l'étendue ; on ne voyait donc pas en quoi elle différait de la substance matérielle. Enfin, on ne voyait pas pourquoi il faudrait supposer deux substances pour les attributs actuels, connus par l'expérience, si rien n'empêchait de réunir en une seule les puissances, aptitudes ou capacités d'où résultaient ces attributs. Ainsi le substantialisme scolastique menait à n'admettre qu'une seule espèce de substance capable de revêtir les deux espèces d'attributs matériels et spirituels. Et il ne se pouvait que le matérialisme ne tirât de là une grande force, parce que des deux attributs que l'unique substance était capable de revêtir, la pensée, telle qu'elle est donnée dans l'expérience, devait paraître le moins constant et le plus accidentel.

Tout autre était, dans le substantialisme cartésien, la conception de la matière et, par suite, de la substance en général.

Pour Descartes et pour les cartésiens qui s'étaient rendu compte de la révolution philosophique opérée par Descartes, la substance avait un attribut propre dont elle n'était pas, dont elle ne pouvait pas être *réellement, actuellement*, séparée, et qui constituait sa nature, son essence. L'attribut propre ou essence de la substance corporelle était l'étendue ; celui de la substance spirituelle, la pensée. Le mot *substance* ou *chose* (*res*), séparé de l'attribut *étendue* ou *pensante* (*extensa, cogitans*), n'exprimait aucune idée ; c'était une abstraction vide dont il n'y avait pas à s'occuper ; toute la réalité était dans l'attribut, la réalité de la matière dans l'étendue, celle de l'esprit dans la pensée. C'est parce que les deux substances étaient identifiées, la matière avec l'étendue, l'esprit avec la pensée, qu'elles ne pouvaient pas être confondues l'une avec l'autre. C'était la distinction des deux attributs, des deux essences ou natures, clairement saisie comme nécessaire, qui seule faisait connaître et prouvait la distinction des deux substances. Là était le caractère profondément original du dualisme cartésien.

Cette conception de la matière et de la substance, si nouvelle et si différente de la théorie scolastique, ne paraît avoir été vraiment comprise et sérieusement admise en sa portée logique que par Malebranche et par Bayle.

Malebranche soutient, contre l'enseignement scolatique, que l'étendue est un être, et non une manière d'être ; que *matière* et *étendue* sont deux mots pour une seule idée ; qu'on ne sait ce que l'on dit lorsque l'on prétend apercevoir dans la matière par delà l'étendue quelque autre chose qui soit le *sujet* ou le *principe* de l'étendue, attendu que l'on n'a de ce sujet ou principe qu'une idée générale et de logique, et que l'on pourrait encore imaginer un nouveau sujet et un nouveau principe de ce sujet de l'étendue, et ainsi à l'infini ; en un mot, que, dans la matière, la substance, considérée seule, ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels et qu'il n'y a donc pas à s'occuper de cette entité inutile[1].

Cette proposition : *L'étendue est un être*, n'entrait pas dans les cerveaux des philosophes et des théologiens fidèles à la tradition ; elle leur semblait, — on peut le croire — paradoxale, absurde, presque monstrueuse, comme aujourd'hui le phénoménisme au plus grand nombre des esprits même

(1) *De la Recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, ch. VIII.

cultivés ; elle était contraire au sens commun, c'est-à-dire aux habitudes générales de pensée et de raisonnement. Malebranche prétend la démontrer rigoureusement.

« Il est absolument nécessaire, dit-il, que tout ce qu'il y a au monde soit ou bien un être, ou la manière d'un être ; un esprit attentif ne le peut nier. Or, l'étendue n'est pas la manière d'un être, donc c'est un être... Pour prouver que l'étendue n'est pas la manière d'un être, mais que c'est véritablement un être, il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la manière d'un être qu'on ne conçoive en même temps l'être dont elle est la manière. On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étendue, parce que la manière d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur, par exemple, de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il est visible qu'on ne peut concevoir la manière sans l'être. Si donc l'étendue était la manière d'un être, on ne pourrait concevoir l'étendue sans cet être dont l'étendue serait la manière. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est point la manière d'aucun être, et par conséquent elle est elle-même un être [1]. »

Bayle approuvait fort ce raisonnement : il le précise, dans un de ses premiers écrits, en le réduisant à un bref syllogisme : « Ce qui est dans la matière, et qui n'en est ni une manière d'être, ni une substance qui y soit jointe, est la matière même. Or, l'étendue est de cette espèce. Donc, l'étendue est la matière même [2]. » Et le passage cité plus haut a montré que, malgré les critiques de Locke, l'identité de la matière et et de l'étendue avait, à ses yeux, à l'époque ou il écrivait la troisième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial*, la valeur qu'il lui avait d'abord attribuée ; qu'il ne manquait pas à l'occasion, d'invoquer ce principe cartésien et d'en opposer la clarté à l'inintelligible éduction des formes ; qu'il lui paraissait très sage de le maintenir, pour ne pas retomber au chaos et aux ténèbres d'où l'on était sorti. Il est à remarquer que, dans quelques lignes de ce passage et dans une note curieuse qui s'y rapporte, il présente la démonstration de Malebranche sous une forme nouvelle plus frappante, et, semble-t-il, plus absolue. Il est prouvé, affirme-t-il, que trois pouces d'étendue ne peuvent être tirés que d'un lieu où ils

(1) *De la Recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, ch. VIII.

(2) *Dissertation sur l'essence des corps*, XIX.

existaient déjà ; donc, qu'ils ne peuvent être tirés d'un sujet non étendu ; donc « qu'ils existent par eux-mêmes, c'est-à-dire sans être inhérents à aucun sujet, d'où il s'ensuit que l'étendue est nécessairement une substance, qu'elle ne peut inhérer ni à sujet non étendu, ni à un sujet étendu [1] ».

Mais le substantialisme cartésien, si clair et si bien établi en apparence, soulevait, lui aussi, des objections. Si Bayle n'y voyait pas de difficultés du côté de la substance étendue, il en trouvait de graves du côté de la substance pensante. Il lui fallait reconnaître, — et l'ouvrage de Poiret lui avait fourni l'occasion de le dire, — qu'entre la pensée et l'étendue, il y avait contraste, non correspondance; que le mot *pensée*, pris en général était un nom collectif exprimant une série d'actes divers ; que la pensée devait être comparée au mouvement, non à l'étendue; qu'elle était donc, comme le mouvement, une manière d'être, et non, comme l'étendue, une substance, un être. Des deux substances distinguées par Descartes, l'une, la substance corporelle, restait claire ; mais l'autre, la substance spirituelle, devenait obscure ; de là des questions nouvelles et des doutes légitimes sur la solidité de l'édifice cartésien.

De la substance spirituelle on pouvait bien dire, sans doute, qu'elle était inétendue ; et, sur ce point, Bayle n'avait certainement pas exprimé de doutes qu'il ne sût très bien pouvoir être écartés. Mais l'épithète *inétendue* n'était qu'une négation, et un terme négatif n'exprime pas la nature d'un être. La pensée n'étant qu'une collection de modes ou d'accidents, la substance spirituelle n'avait pas d'essence actuelle connue par laquelle elle pût être définie; elle ne pouvait l'être que comme puissance, faculté, capacité. Il faut convenir que, par là, elle ressemblait absolument aux substances des scolastiques et différait absolument de la substance matérielle. Nous ne connaissons pas, avait dit Locke, la nature des substances. Un *distinguo*, répondait Bayle, est ici nécessaire : pour la matière, l'opinion de Locke est inadmissible ; elle est vraie de l'esprit.

Tel qu'il sortait de cette forte critique de l'attribut pensée, avec ces deux substances disparates, dont l'une était l'étendue même, et l'autre le principe *occulte* des actes psychiques, le substantialisme cartésien n'était plus qu'un système incohé-

(1) *Réponse aux questions d'un provincial*, 3e partie, ch. xv (note M).

rent. Et du coup qu'elle lui portait, la même critique atteignait et ruinait le substantialisme spinoziste, fondé sur l'exacte correspondance de deux attributs. Donc, s'il était impossible de revenir à l'ancienne philosophie, il ne l'était pas moins de rester assuré et ferme sur le terrain de la philosophie nouvelle, ou d'aller au monisme étrange et hardi né récemment du dualisme cartésien. Voilà qui explique suffisamment l'attitude sceptique, ou, pour mieux dire, antidogmatique, de Bayle. Le seul reproche qu'il paraisse mériter est d'avoir pris plaisir à la conserver et à la prolonger, d'avoir, même peut-être, fermé les yeux aux *ouvertures* que lui offraient, pour en sortir, les conflits de doctrines substantialistes par lesquels il la justifiait.

Il semble, cependant, qu'en présence de ces conflits, et d'après la critique qu'il faisait de ces doctrines, il aurait dû être porté à conclure contre l'idée même de substance, à nier expressément, et non pas seulement à mettre en doute, la valeur de cette idée, à l'éliminer de la philosophie, en montrant que, principe occulte ou sujet identique à son attribut, elle ne représente rien de réel.

Cette conclusion eût transformé le dualisme substantialiste de Descartes en un dualisme purement phénoméniste d'attributs et de modes. Mais les attributs et les modes n'étaient-ils pas les seules réalités pensables ? Si la substance, considérée en elle-même, ne l'était pas, elle n'était qu'un mot. Ce mot devait-il toujours donner aux philosophes l'illusion d'une idée ? Devait-il être toujours l'objet de leurs stériles disputes ?

L'étendue, disent Malebranche et Bayle, se conçoit facilement *toute seule*, c'est-à-dire indépendamment d'un sujet quelconque auquel elle serait inhérente. Il n'est donc pas besoin de lui donner un sujet qui, lui, ne se conçoit pas *tout seul*, et qui n'ajouterait absolument rien à l'idée qu'on en peut avoir. Bayle en conclut qu'elle existe sans inhérer à aucun sujet, qu'elle existe donc *par soi*, qu'elle est donc *substance* elle-même. N'est-il pas plus simple de dire qu'en elle il n'est pas autre chose qu'elle à considérer, qu'à l'idée positive que l'on en peut avoir la pseudo-idée de substance est étrangère et qu'elle doit en être éliminée ? Cette élimination faite, nous distinguerons : le phénomène général de l'étendue, que nous concevons immobile et sans limites, et à laquelle nous donnons le nom d'*espace ;* les phénomènes particuliers des étendues limitées, figurées et mobiles, que nous

percevons et que nous appelons *corps;* les rapports qui existent entre ces phénomènes. Voilà tout ce que l'analyse mentale découvre d'idées réelles sous le mot *matière*.

Même élimination du sujet ou principe ou substance de la pensée. L'idée de ce sujet est illusoire, comme l'est celle d'un sujet de l'étendue. De même que sous le mot *matière* il n'y a d'idées réelles que celles des phénomènes d'étendue et de leurs rapports, ainsi sous le mot *esprit*, il n'y a d'idées réelles que celles des phénomènes mentaux et de leurs rapports. — Mais entre la pensée et l'étendue n'y a-t-il pas cette différence que la première ne se conçoit pas *toute seule*, comme la seconde, et, par conséquent, ne saurait être dite exister *par soi*, c'est-à-dire sans inhérer à un sujet ? — La différence est incontestable, mais il faut bien l'entendre. Spinoza seul a pu donner à la pensée les mêmes propriétés qu'à l'étendue. La pensée n'est certainement en rien analogue à l'espace que nous concevons permanent, immobile, uniforme, illimité et nécessaire. Rappelons que ce mot *la pensée* est un nom collectif qui, comme l'a bien vu Bayle, exprime, non un phénomène unique et continu, comparable au phénomène général de l'étendue, mais des phénomènes mentaux, multiples et divers, lesquels ne peuvent être comparés qu'aux phénomènes particuliers des étendues limitées, figurées et mobiles. Dire que la pensée ne peut se concevoir *toute seule*, ne peut exister *toute seule*, c'est dire, non que les multiples et divers phénomènes mentaux sont nécessairement inhérents à un sujet mystérieux, procèdent nécessairement d'un principe occulte, mais qu'il ont entre eux des rapports nécessaires ; que, liés les uns aux autres par ces rapports, ils forment ces synthèses qu'on appelle *consciences* ou *personnes ;* qu'aucun d'eux ne peut se concevoir ni exister en dehors de quelqu'une de ces synthèses ; que ces synthèses, malgré leurs rapports naturels, existent non seulement distinctes, mais séparées et indépendantes les unes des autres ; qu'elles constituent des unités composées, mais indivisibles par le genre de liens qui unissent leurs éléments coexistants ou successifs, d'où vient leur nom d'*individualités ;* qu'à ces consciences, personnes ou individualités on peut bien, sans doute, si l'on veut, donner aussi le nom de *substances*, ce nom prenant dès lors un sens clair, positif, expérimental, dont s'accommode parfaitement le phénoménisme bien compris.

On peut aller plus loin. Ces sythèses mentales, ces cons-

ciences, ces *moi*, par quelques termes qu'on les désigne, ne nous donnent-elles pas le véritable et unique sens intelligible de ce mot *substance*, qui a donné naissance à tant d'erreurs, qui a été, comme l'a dit M. Renouvier, la plaie de la philosophie ? Malebranche remarque avec raison que l'on ne sait ce que l'on dit lorsqu'on prétend apercevoir dans la matière, par delà l'étendue quelque autre chose qui est le sujet de l'étendue, attendu que l'on n'a de ce sujet qu'une idée de logique. Cette *idée de logique*, qui, pour Malebranche et Bayle, n'ajoutait rien à celle d'étendue, ne vient-elle pas tout simplement de l'extension spontanée par figure aux phénomènes quelconques de ces véritables sujets que sont les personnes? Et cette extension n'a-t-elle pas sa source dans la mythologie du langage ?

Ces questions menaient à en poser d'autres où Bayle aurait pu trouver des *ouvertures* vers d'importantes vérités méconnues par Descartes et par Spinoza, aussi bien que par les scolastiques et par les matérialistes de tous les temps. L'ancienne et obscure idée de substance éliminée et le phénoménisme résolument admis, on est conduit naturellement à se demander quels sont les véritables rapports des deux espèces de phénomènes et si le dualisme phénoméniste peut lui-même être maintenu. Si Bayle eût appliqué sa réflexion à ce problème, l'entière subordination et la réductibilité des phénomènes corporels aux phénomènes spirituels ne lui eussent sans doute pas échappé. Il connaissait très bien les systèmes des métaphysiciens de son temps. Il voyait, après la révolution cartésienne, l'existence du vide, c'est-à-dire la distinction de l'espace et des corps, de l'étendue pénétrable et de l'étendue impénétrable, affirmée par Newton et par Locke, comme elle l'avait été autrefois par Démocrite et Epicure. Il était capable de comprendre, en y regardant de près, la doctrine malebranchiste de l'étendue intelligible. Il se rendait compte, — nous le verrons dans la suite de ces études, — de ce qu'il y a de contradictoire dans le concept de l'étendue, envisagée comme réalité ; de ce qu'il y a d'arbitraire dans la différence de nature et la séparation établies par les cartésiens et par Locke entre les qualités secondaires et les qualités primaires des corps. Ce n'est pas, croyons-nous, au scepticisme que ses méditations sur ces divers points auraient dû aboutir.

V

On a vu que, selon Poiret, les substances ne pouvaient être que de deux espèces : matière ou esprit. A quoi Bayle objectait que la nécessité de les réduire à ces deux espèces n'était pas démontrée, et qu'il ne voyait pas pourquoi Dieu n'aurait pu en créer qui ne fussent ni étendues ni pensantes. Nous devons revenir sur cette question qui ne manque ni d'intérêt historique, ni, même aujourd'hui, d'intérêt doctrinal. Il s'agissait de savoir si le dualisme de Descartes s'imposait *a priori* comme vérité rationnelle, ou n'était qu'une donnée de l'expérience.

En son objection à l'assertion de Poiret, Bayle suivait Malebranche. Celui-ci déclare que, si nous ne connaissons, en fait, que deux espèces de substances, nous n'avons pas le droit d'assurer qu'il n'en existe pas d'autres. Il explique, à sa manière, pourquoi nous ne devons. selon lui, rien déterminer là-dessus :

« Les hommes, dit-il, n'ont point d'autres idées de substance, que celle de l'esprit et du corps : c'est-à-dire, d'une substance qui pense et d'une substance étendue. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit; car on ne doit pas assurer que des choses existent, lorsque l'on n'en a point de connaissance, puisqu'il semble que Dieu qui ne nous cache point ses ouvrages, nous en aurait donné quelque idée. Cependant, je crois que l'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a, puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher que nous ne sachions pas ; quand ce ne serait qu'à cause que ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous serait assez inutile de les connaître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux assez bons pour compter les dents d'un ciron, parce qu'il est assez inutile pour la conservation de notre corps que nous ayons la vue si perçante...

« On ne doit pas assurer qu'il n'y ait que des esprits et des corps, des êtres qui pensent et des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoiqu'ils suffisent pour expliquer la

nature, et par conséquent que l'on puisse conclure, sans craindre de se tromper, que les choses naturelles dont nous avons quelque connaissance dépendent de l'étendue et de la pensée, cependant il se peut absolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, et dont nous ne voyions aucuns effets.

« Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute substance est corps ou esprit[1]. »

De cet agnosticisme Malebranche tire d'importantes conséquences théologiques. Si nous ne sommes pas, dit-il, autorisés par la raison à juger qu'il n'existe que deux espèces de substances, nous ne saurions l'être, par cela même, à juger que Dieu appartient à la même espèce de substances que nous, qu'il est esprit au même sens que nous : c'est là encore une conclusion précipitée. « Il est vrai que, puisque nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, et que l'Écriture Sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu est un esprit, nous le devons croire et l'appeler ainsi ; mais la raison toute seule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit seulement que Dieu est un être absolument parfait, et qu'il doit être plutôt esprit que corps, puisque notre âme est plus parfaite que notre corps, mais elle ne nous assure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos esprits, et plus au-dessus de nos esprits que nos esprits ne sont au-dessus de nos corps. Or, supposé qu'il y eût de ces êtres, comme il paraît même indubitable par la raison que Dieu a pu en créer, il est clair qu'ils ressembleraient plus à Dieu que nous. Ainsi la même raison nous apprend que Dieu aurait plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne seraient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation que le mot d'*esprit*, dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque, et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est esprit, il pense, il veut ; mais ne l'humanisons pas, il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps, et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment par-

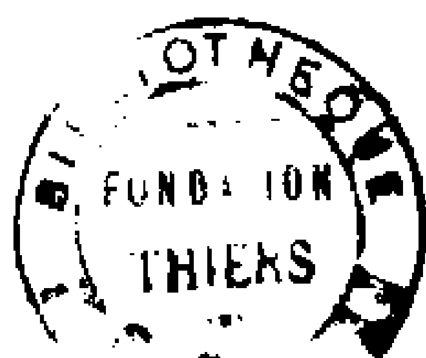
(1) *De la Recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, ch. IX.

fait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer, avec les anthropomorphites, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel, il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines, et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que, comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits ; que son nom véritable est *celui qui est,* c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel[1]. »

Ainsi, Dieu, dont la puissance et la perfection sont infinies, a pu certainement, selon l'auteur de la *Recherche de la vérité*, créer des êtres différents des esprits et des corps, supérieurs aux esprits comme les esprits sont supérieurs aux corps ; et l'on doit croire, par suite, que sa substance, à lui, est absolument différente des substances spirituelles aussi bien que des substances corporelles. On remarquera ici une opposition curieuse entre la religion de Malebranche et sa métaphysique. Sa religion enseigne que Dieu est esprit ; elle oblige à exprimer par ce nom l'idée de l'essence divine. Mais sa métaphysique ôte le sens positif du mot *esprit,* appliqué à Dieu ; elle en fait un terme négatif, qui ne doit faire entendre que l'exclusion de l'idée de matière ; elle interdit d'humaniser celui qu'elle appelle, — tout comme pourrait le faire le panthéisme de Spinoza, — l'*être sans restriction, tout être, l'être infini et universel,* c'est-à-dire de lui attribuer une intelligence et une volonté semblables en nature à notre intelligence et à notre volonté. Sa religion parle le langage de l'anthropomorphisme. Mais sa métaphysique substantialiste et infinitiste ne permet pas de prendre ce langage à la lettre, d'y voir autre chose que les symboles d'une mystérieuse et inconnaissable réalité.

Infinitiste en métaphysique, Malebranche eût sans nul doute admis, si on l'eût interrogé sur ce point, non seulement que l'existence de substances autres que l'esprit et la matière est possible ; mais que ces substances à nous incon-

(1) *De la Recherche de la vérité,* liv. III, 2e partie, ch. IX.



nues, dont les attributs, les essences, ne sont ni l'étendue, ni la pensée, sont, en raison de la puissance et de la perfection infinies de Dieu, possibles en nombre infini. Cette infinité *possible* de substances créées, différentes de l'esprit et de la matière, devient, dans le système de Spinoza, l'infinité *nécessaire* d'attributs éternels, différents de l'étendue et de la pensée. On sait que, pour l'auteur de l'*Éthique*, qui prétendait établir l'unité de substance, le dualisme de Descartes ne pouvait être qu'un dualisme d'attributs ; mais que l'unique et infinie substance devait nécessairement, outre l'étendue et la pensée, les seuls attributs que nous connaissions, en posséder une infinité d'autres. Ces deux conceptions étranges des deux grands disciples de Descartes sont séparées par l'idée de création ; mais elles se rapprochent par leur commune origine infinitiste.

Avec Cudworth, l'hypothèse de substances différentes des esprits et des corps se présente sous un autre aspect. — De telles substances, disait Malebranche, sont possibles, car on ne saurait mettre des bornes à la puissance créatrice ; mais rien de ce que nous connaissons n'en implique et ne permet d'en assurer l'existence ; il n'en est pas besoin pour rendre compte des phénomènes de la nature : les corps, avec l'attribut étendue, et les esprits, avec l'attribut pensée, y suffisent. — Non, répondent Cudworth et son disciple Leclerc, ce dualisme ne suffit pas pour expliquer l'organisation des êtres vivants, l'ordre et la beauté du monde. Aux corps et aux esprits, il faut joindre d'autres êtres : les *natures plastiques*. Ces êtres, qui ne sont ni étendus, ni pensants, servent d'intermédiaires entre Dieu, dont ils sont les instruments, et les éléments matériels, dont ils déterminent et combinent les mouvements de manière à produire tous les phénomènes. Cudworth ne veut, ni que la matière puisse se donner le mouvement à elle-même, ni qu'elle le reçoive directement de la volonté divine. Contre la première hypothèse, il allègue la correspondance mutuelle, si merveilleuse, des diverses parties de l'univers, laquelle ne saurait être d'origine purement mécanique ; contre la seconde, la lenteur et la gradation de la nature dans le développement des choses ; puis ces désordres, ces difformités, ces monstres, qu'Aristote appelle ἁμαρτήματα et qui ne s'accordent pas avec l'irrésistible puissance et la parfaite sagesse d'une action directe du créateur ; enfin, la contradiction qu'il y a à supposer réellement distincte de Dieu une nature où

Dieu fait tout immédiatement et qui est dépouillée de toute énergie et de toute activité.

Examinant cette question, Bayle n'a pas de peine à montrer que les natures plastiques ne peuvent être que des instruments aveugles aux mains de Dieu, puisqu'elles sont dépourvues d'intelligence ; qu'instruments aveugles, elles ne sauraient remplir mieux que les corps l'office qui leur est assigné ; que cette hypothèse, proposée pour éviter les inconvénients du système cartésien n'atteint nullement ce but :

« M. Leclerc assure que les causes secondes admises par M. Cudworth « ne sont que des instruments dans la main » de Dieu », qu'elles « n'ont aucune force que celle que Dieu » leur a donnée », que « Dieu règle leur action », que « ce ne » sont que des causes instrumentales, produites et employées » par la principale ». Il faut d'abord se bien souvenir que M. Cudworth a rejeté l'hypothèse cartésienne qui fait Dieu l'auteur immédiat de tous les effets de la nature, et qu'il a trouvé de si grands inconvénients dans cette partie du cartésianisme, qu'il a jugé qu'il ne fallait point l'admettre. Il est donc juste de supposer que ce qu'il a enseigné est fort différent de ce que les cartésiens enseignent, et par conséquent que ses natures plastiques et vitales ne sont pas de simples instruments dans la main de Dieu ; car les cartésiens n'ont jamais nié que les corps ne soient de vrais instruments dont Dieu se sert pour la production des plantes, et des animaux, etc. On établirait une différence notable entre le cartésianisme et l'hypothèse de M. Cudworth, si l'on disait que les instruments qu'il donne à Dieu ressemblent aux instruments des causes morales, au lieu que les instruments divins, selon les cartésiens, ressemblent aux instruments des causes physiques. Les instruments des causes morales sont, par exemple, les ouvriers qui fortifient une ville selon le plan et sous les ordres d'un ingénieur. Ces instruments-là ne sont pas des êtres purement passifs ; ils agissent en qualité de véritables causes efficientes. Les instruments des causes physiques sont, par exemple, les limes et les marteaux dont se sert un serrurier pour faire une clef. Ce sont des êtres purement passifs et qui ne méritent pas le nom de causes efficientes. Je crois donc que, puisqu'il faut supposer une grande différence entre l'hypothèse des natures plastiques et le cartésianisme, il faut se représenter ces natures comme des principes actifs qui exécutent le plan de Dieu, à peu près comme certains hommes

exécutent le plan d'un ingénieur. Je mets à part, entre autres disparités, celle-ci : c'est que l'ingénieur ne donne pas aux maçons leur force et leur industrie, et que Dieu donne aux êtres plastiques et vitaux tout ce qu'ils ont de puissance. Mais si, outre cela, il devait les appliquer, les pousser, les diriger dans leur opération comme les hommes en usent à l'égard des scies et des marteaux, il est visible que l'on tomberait dans les inconvénients de l'hypothèse cartésienne qu'on avait voulu éviter, et que l'on ferait d'ailleurs une faute : car on multiplierait les êtres sans nécessité, on admettrait dans les créatures je ne sais quelles facultés actives qui auraient autant de besoin de l'action continuelle du Créateur qu'une cause instrumentale purement passive[1]. »

Mais les natures plastiques n'appartenant pas, quoique immatérielles, à la classe des esprits, ne peuvent en aucune façon ressembler aux instruments moraux ; elles ne sont donc dans la main de Dieu que des instruments passifs. C'est ce qui résulte clairement des déclarations mêmes de Leclerc. Il s'ensuit, continue Bayle, que l'hypothèse de Cudworth est absolument inutile, attendu qu'entre cette hypothèse et le cartésianisme toute différence relative à la causalité divine s'évanouit. Dans cette hypothèse aussi bien que dans le cartésianisme, Dieu est « seul la cause prochaine et immédiate de toutes les générations », ce qui revient à « admettre le dogme cartésien que l'on voulait rejeter ».

« Qu'une créature destituée de connaissance fasse sous la direction de Dieu certaines choses aussi régulièrement qu'une créature intelligente, cela ne souffre point de difficulté. Tous les premiers nés des Égyptiens eussent pu périr par le feu aussi sûrement qu'ils périrent par la main d'un ange, si Dieu y avait employé le feu comme il l'employa à la ruine de Sodome, mais il y aurait eu cette différence que le feu n'aurait été qu'un instrument passif, et que l'ange a été une véritable cause, en cas qu'il ait discerné par ses idées les maisons des Égyptiens d'avec celles des Israélites, et les premiers nés des Égyptiens d'avec les puînés ; car si ses idées ne lui faisaient point faire ce discernement, il n'a pu être qu'un instrument passif. Ceci montre que les natures plastiques de M. Cudworth ne peuvent pas être la cause efficiente de l'organisation, mais tout au plus l'instrument. Elles ne sont pas plus capables de

(1) *Œuvres diverses de Bayle*, t. IV, p. 182.

discernement au moment de la conception que dans tous les autres moments qui suivent jusques à ce que l'organisation soit achevée ; il faut donc que Dieu les applique et les dirige sans interruption depuis le commencement jusqu'à la fin, comme il faudrait qu'il dirigeât depuis le premier mot jusqu'au dernier une nature plastique à qui l'on supposerait qu'il aurait donné la faculté de composer un poème sans qu'elle connût aucune règle de l'art poétique, ni même aucune langue.

« On ne saurait me nier que la construction de notre corps ne demande plus de lumières que tous les ouvrages de l'art humain, machines, harangues, poèmes épiques, etc. S'il y a donc des créatures aveugles qui sous la direction de Dieu puissent organiser notre corps, il pourrait y avoir de semblables créatures qui sous la même direction feraient un poème plus beau que l'*Enéide*. Mais comme il est certain que Dieu y devrait intervenir par sa direction depuis le premier vers jusqu'au dernier, il faut dire aussi qu'il intervient sans nulle discontinuation depuis que l'organisation commence jusqu'à ce qu'elle finisse, d'où il suit nécessairement qu'il y intervient de telle sorte que la nature plastique n'est qu'un instrument passif entre ses mains, et ainsi M. Cudworth est obligé de supposer ce que supposent les cartésiens[1]. »

Cette théorie des natures plastiques, substances sans étendue et sans pensée, donc sans attribut connaissable[2], était de si médiocre valeur que Bayle semble vraiment s'étendre un peu trop sur les critiques qu'elle lui suggère. On lui reprocherait volontiers de donner à ses très justes objections un développement inutile. Mais la question ne laissait pas d'avoir son importance ; car dans l'hypothèse de Cudworth il y avait une réaction contre l'esprit de la révolution cartésienne, un retour aux chimériques et décevantes entités dont cette révolution avait débarrassé la philosophie et la science. C'est ce que Bayle a très bien vu. Il se trompe, il est vrai, lorsqu'il dit que Cudworth « a mis sous une nouvelle face les formes substan-

(1) *Œuvres diverses de Bayle*, t. IV, p. 184.

(2) Leclerc dit qu'elles ont reçu de Dieu une vertu par laquelle elles agissent sur la matière. Mais il est clair que cette vertu motrice et organisatrice ne peut être considérée comme un attribut essentiel ; elle n'est en ces prétendues substances qu'un accident. Et Bayle fait observer qu'elle est inintelligible en des êtres immatériels qui « ne connaissent point comment il faut remuer la matière pour la convertir en une telle ou une telle espèce de corps ».

tielles des scolastiques ». Ce n'est pas de l'aristotélisme scolastique que procèdent les natures plastiques, c'est du platonisme de la Renaissance. « Cudworth, dit très bien Paul Janet, n'est pas un de ces esprits originaux, qui, soit par la nouveauté de la méthode, soit par la nouveauté des idées, méritent en philosophie le nom d'inventeurs. A dire la vérité, ce ne sont pas précisément ses propres idées, ce sont celles de Platon ou de Plotin qu'il oppose à Descartes ; et, s'il se sépare de celui-ci, c'est beaucoup moins pour tenter de nouveaux chemins que pour rester fidèle à la secte platonique et aux jardins de l'Académie. Quant aux natures plastiques, elles ne diffèrent pas essentiellement des *archées* de Paracelse et de Van-Helmont, et de ces multitudes d'âmes et de démons dont abonde la philosophie mystique des néo-platoniciens. C'est le dernier représentant de cette grande école, qui, au XVIe siècle a encore jeté un si grand éclat avec Pic de la Mirandole, Marcile Ficin, Patrizzi et tant d'autres [1]. »

Bayle n'entendait revenir pas plus au platonisme de la Renaissance qu'à l'aristotélisme des docteurs du moyen âge. S'il pensait, comme Malebranche, qu'on ne saurait nier la possibilité de substances non étendues et non pensantes [2], il était loin d'affirmer qu'il en existât réellement. Il devait lui paraître contradictoire que de telles substances, dont on ne pouvait rien savoir, fussent jugées nécessaires comme principes explicatifs des phénomènes. Le spiritualisme cartésien, quelques difficultés qu'il y trouvât, était certainement, à ses yeux, plus clair et plus satisfaisant que des principes de ce genre.

Mais le phénoménisme idéaliste, — auquel pouvait conduire, par l'analyse idéologique, le caractère nouveau, ce qu'on peut appeler l'esprit *positif* du substantialisme cartésien, — permet de résoudre de la manière la plus simple cette question des substances à attributs inconnaissables. Il la résout, et contre les théories, anciennes ou nouvelles, semblables à celle de Cudworth, et contre les spéculations métaphysiques

(1) *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth*, p. 73.

(2) Même sur ce point, la pensée de Bayle était au moins hésitante. Après avoir admis, dans ses *Objections* à Poiret la possibilité de substances inétendues qui ne seraient point spirituelles, il la repousse, comme nous l'avons fait remarquer à l'article *Rorarius* du *Dictionnaire*, disant que les termes *matière, esprit*, qui « semblent d'abord opposés d'une manière à souffrir quelque milieu », peuvent, « quand on y regarde de près, être réduits à l'opposition contradictoire ».

de Malebranche et de Spinoza. Il la résout en la supprimant.

Si le nom de *substance* signifie conscience, individualité, personnalité, c'est-à-dire synthèse de phénomènes psychiques, coexistants et successifs, sensations, idées-images, idées de rapports, émotions, volitions ; s'il désigne uniquement chaque synthèse comme telle, c'est-à-dire comme distinguée par abstraction, en l'unité, en l'individualité qu'elle forme, des phénomènes psychiques divers, considérés chacun isolément ; s'il ne peut avoir aucun autre sens ; il est clair, d'abord, que les expressions *sujet de l'étendue, substance étendue, corporelle, matérielle,* ne sont que métaphores et fictions ; ensuite, qu'on ne peut parler, sans se contredire, de substances inétendues, incorporelles, immatérielles, qui seraient en même temps destituées de tout degré de conscience, de tout ce que Descartes entendait par pensée [1] ; qu'il faut donc nier absolument, non seulement l'existence réelle, mais même l'existence possible des prétendues substances de cette espèce.

Si le mot *substance* ne peut avoir d'autre sens que celui de conscience, de personnalité, il est contradictoire et absurde de dire, comme Malebranche, que la substance divine doit être distinguée et séparée des esprits aussi bien que des corps, qu'il faut lui attribuer une nature, une essence, aussi différente de la pensée que de l'étendue ; que la raison ne peut mettre aucune idée positive dans le nom d'*esprit* que l'Ecriture Sainte nous apprend et nous oblige à donner à Dieu. C'est, au contraire, la raison même, dirons-nous, qui, éclairée par une sévère critique et cessant d'être dupe des abstractions qu'elle-même a créées, nous ramène, de l'impersonnalisme des métaphysiques et des théologies infinitistes, à l'antropomorphisme spirituel, tel que l'entend la plus élevée des religions.

Si le mot *substance* n'a pas d'autre sens que celui de conscience, de personnalité, l'idée panthéiste d'une substance divine qui, comme infinie, réunirait en elle, à l'étendue et à la pensée infinies, un nombre infini d'attributs infinis, et à la pensée infinie de laquelle appartiendraient, comme modes ou accidents, toutes les consciences et personnes de l'univers, c'est-à-dire les seules véritables substances ; une telle idée doit

(1) Dans sa réponse à Leclerc, Bayle rappelle, avec raison, que Descartes comprenait « sous le mot de penser, non seulement la réflexion et les idées universelles, mais le simple sentiment de faim et de soif, etc. ».

apparaître à qui se soucie, si peu que ce soit, des lois du raisonnement, comme trois fois contradictoire et absurde[1].

Il est à remarquer que la question des substances à attributs inconnaissables ne paraît pas s'être posée à l'esprit de Leibniz. C'est que Leibniz réduisait l'espace à l'ordre de coexistence des êtres, la continuité de l'étendue corporelle à une apparence sous laquelle il fallait concevoir une multiplicité réelle d'unités perceptives. Dès lors il n'y avait plus de sujets auxquels l'étendue fût inhérente ; et l'étendue, qui, n'étant qu'apparence, dépendait de sujets percevants, ne pouvait plus être, ainsi qu'elle l'avait été par Malebranche et par Bayle, considérée elle-même comme substance. Tous les êtres en nombre infini[2], formaient donc une seule espèce, laquelle comprenait Dieu aussi bien que les unités perceptives dont les corps étaient composés. La perfection, par laquelle Dieu s'élevait infiniment au-dessus des êtres créés, ne laissait pas d'être celle d'un esprit, non d'un x substantiel de nature inconcevable ; elle ne pouvait être qu'une perfection d'intelligence et de volonté[3]. De substances immatérielles qui ne fussent douées de perception, il ne pouvait y en avoir dans ce système, pas plus que de substances matérielles. Les *archées* de Van-Helmont et les *natures plastiques* de Cudworth y devenaient forcément des monades.

VI

De la distinction des deux substances, l'une pensante et indivisible, l'âme, l'autre étendue et divisible, le corps, Descartes et ses disciples tiraient cette conséquence, que, la mort dépendant de la division de la seconde, la première était natu-

(1) Contradictoire à la véritable idée de substance, telle que la donne la critique idéaliste, elle l'est encore à la seule idée que nous puissions avoir de l'attribut pensée, et qui implique celle de conscience ; elle l'est enfin en raison de l'impossibilité logique du nombre infini. Et c'est la doctrine qui paraît avoir de notre temps le plus d'influence sur les jeunes philosophes !

(2) Nous disons *en nombre infini*, car Leibniz était, lui aussi, infinitiste ; et l'infini qu'il mettait sous le voile phénoménal de l'étendue, qu'il substituait à celui de l'espace réalisé et identifié avec la matière, était, peut-on dire, plus manifestement absurde que ce dernier, parce qu'il se présentait immédiatement comme infini numérique actuel et ne laissait aucun doute possible sur la contradiction qu'il impliquait.

(3) Voyez *Principes de la nature et de la grâce*, 9

rellement indestructible et immortelle. « La connaissance naturelle, dit Descartes, nous apprend que l'esprit est différent du corps et qu'il est une substance ; et aussi que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, est seulement composé d'une certaine configuration de membres et autres semblables accidents; et enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure. Or, nous n'avons aucun argument ni aucun exemple qui nous persuade que la mort ou l'anéantissement d'une substance telle qu'est l'esprit, doive suivre d'une cause si légère comme est un changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, et encore un mode non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit. Et même nous n'avons aucun argument ni exemple qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure que l'esprit ou l'âme de l'homme, autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle est immortelle[1]. »

Cette preuve de l'immortalité naturelle de l'âme a été souvent développée depuis Descartes. Bayle l'a exposée avec précision dans son *Système de philosophie*, recueil des leçons dictées à ses élèves de Sedan et de Rotterdam :

« S'il y a une distinction réelle entre l'âme et le corps, il est évident que la destruction de celui-ci n'entraîne point la destruction de celle-là, comme la mort d'un homme ou la dissolution d'un corps ne cause point la mort ou la dissolution des êtres qui en sont distincts réellement.

« D'un autre côté, si l'âme est immatérielle, il est évident qu'elle est indestructible ; car on ne conçoit point que les choses puissent être détruites autrement que par la division de leurs parties. Donc l'âme n'ayant point de parties, il n'y a aussi point d'agent créé qui puisse la détruire.

« Il faut observer que l'annihilation n'est pas moins l'ouvrage d'une puissance et d'une vertu infinies que la création, et qu'ainsi aucune vertu créée ne peut anéantir quelque chose. Les agents naturels ne peuvent que séparer les choses unies et détruire l'harmonie des parties qui composent un tout, comme le corps humain, par exemple. Or, par cette action rien n'est détruit, et ce qui composait le tout existe encore dans la nature.

(1) *Réponses de Descartes aux Secondes objections.*

« Vous direz que l'âme n'est donc pas plus indestructible que le corps. Je réponds qu'à la vérité il n'est pas plus aisé d'anéantir le corps que l'âme, mais que cependant l'âme a ceci au-dessus du corps, que chacune en particulier est incorruptible, ce qu'on ne peut dire de tel ou tel corps en particulier, par exemple du corps de Paul.

« Cette différence est fondée sur l'indivisibilité de l'âme (*oritur ex animæ indivisibilitate*)[1]. »

Bayle fait remarquer, un peu plus loin, que l'âme n'est pas « immortelle à tous égards (*sub omni respectu*) » attendu que Dieu peut « l'anéantir à tout moment ». Sur ce point encore, il exprime fidèlement la pensée de Descartes. « Si on demande, dit ce dernier, si Dieu, par son absolue puissance, n'a point peut-être déterminé que les âmes des hommes cessent d'être en même temps que les corps auxquels elles sont unies sont détruits, c'est à Dieu seul d'en répondre. Et puisqu'il nous a maintenant révélé que cela n'arrivera point, il ne nous doit plus rester touchant cela aucun doute[2]. »

Selon Descartes, l'immortalité de l'âme dépendant, en fin de compte, de la toute-puissante volonté de Dieu, c'est la révélation divine qui seule nous la fait connaître avec une entière certitude. Il ne faut pas demander à la philosophie nouvelle ce qu'elle ne peut donner. Elle se borne à soustraire cette croyance religieuse aux objections et aux doutes que faisait naître la fausse notion de l'esprit due à l'ancienne philosophie. Elle la met en harmonie avec les premières et fondamentales certitudes de la raison, qui avaient été obscurcies et méconnues. Elle la rend plausible en établissant que l'esprit est une réelle substance, distincte du corps, et en montrant dans l'indivisibilité de cette substance la condition naturelle, on pourrait dire le *moyen physique* d'une persistance indéfinie[3].

Arnauld attachait la plus grande importance à la doctrine qui mettait en lumière ce moyen physique de l'immortalité. Il y voyait un secours précieux apporté par la Providence à

(1) *Système de philosophie*, t. IV, des *Œuvres diverses de Bayle*, p. 457. — Ce cours de philosophie est divisé en quatre parties : logique, morale, physique, métaphysique. Ce qui concerne l'âme est placé dans la physique.

(2) *Réponses de Descartes aux Secondes objections*.

(3) *La Psychologie rationnelle* de M. Renouvier contient un chapitre qui traite des moyens physiques de l'immortalité. Pour les cartésiens, le moyen physique de l'immortalité était l'indivisibilité de la substance pensante.

la foi religieuse chancelante de ses contemporains. « Il y a dit-il, des personnes de piété qui croient qu'on doit regarder ce que M. Descartes a écrit sur ce sujet, comme un effet de la providence de Dieu, qui a voulu arrêter la pente que beaucoup de personnes de ces derniers temps semblent avoir à l'irréligion et au libertinage, par un moyen proportionné à leur disposition. Ce sont des gens qui ne veulent recevoir que ce qui se peut connaître par la lumière de la raison ; qui ont un extrême éloignement de commencer par croire ; à qui presque tous ceux qui font profession de piété sont suspects de faiblesse d'esprit ; et qui se ferment toute entrée à la religion par cette prévention, qui dans la plupart est une suite de la corruption de leurs mœurs : que tout ce qu'on dit d'une autre vie n'est que fable, et que tout meurt en nous avec le corps. Il semble donc que ce qu'il y avait de plus capable de lever le plus grand obstacle au salut de tous ces gens-là, et d'empêcher que cette contagion ne se répandît, était de les troubler dans leur faux repos, qui n'est appuyé que sur la persuasion où ils sont, qu'il y a de la faiblesse d'esprit à croire que notre âme survit à notre corps. Or, n'a-t-on pas sujet de croire que Dieu qui se sert de ses créatures comme il lui plaît, et qui cache sous des moyens humains les ordres admirables de sa providence, a eu pour but la guérison de ces malades, en les forçant d'entrer dans de justes défiances de leurs fausses lumières, lorsqu'il leur a suscité un homme qui a eu tant de qualités naturelles si propres à les toucher : une pénétration d'esprit tout à fait extraordinaire dans les sciences les plus abstraites ; une application à la seule philosophie, ce qui ne leur est point suspect ; une profession ouverte de se dépouiller de tous les préjugés communs, ce qui est fort à leur goût ; et qui, par cela même, a trouvé le moyen de convaincre les plus incrédules, pourvu qu'ils veuillent seulement ouvrir les yeux à la lumière qu'on leur présente, qu'il n'y a rien de plus contraire à la raison que de vouloir que la dissolution de notre corps soit l'extinction de notre âme. Et comment l'a-t-il montré ? En établissant par des principes clairs et uniquement fondés sur les notions naturelles dont tout homme de bon sens doit convenir : que l'âme et le corps, c'est-à-dire ce qui pense et ce qui est étendu, sont deux substances totalement distinctes, de sorte qu'il n'est pas possible, ni que l'étendue soit une modification de la substance qui pense, ni que la pensée en soit une de la substance étendue. Cela seul étant

bien prouvé (comme il l'est très bien dans les *Méditations* de M. Descartes), il n'y a point de libertin, pour peu qu'il ait l'esprit juste, qui puisse demeurer persuadé que nos âmes meurent avec nos corps[1]. »

Ainsi, le dualisme cartésien était, aux yeux d'Arnauld, une découverte providentielle : il venait heureusement mettre fin à la défiance mutuelle qui éloignait l'une de l'autre la raison et la foi. C'était un terrain commun où philosophes et théologiens pouvaient se rapprocher et s'unir. Ce devait être le point de départ de l'apologétique renouvelée.

En cette vue, Arnauld s'accordait avec la plupart des esprits éminents du XVIIe siècle. Le dogmatisme spiritualiste paraissait alors solidement fondé par Descartes. Il répondait au double besoin de progrès intellectuel et d'ordre intellectuel. Il imposait avec autorité ses évidences. Le système qu'il formait, convenait admirablement, par la liaison logique de ses parties, à un enseignement public ; et Bayle se sentait obligé de le professer dans son cours. Il allait devenir classique, constituer, pour longtemps, le sens commun des gens cultivés.

Pourquoi Arnauld et tant d'autres voyaient-ils si clairement dans l'indivisibilité de la substance pensante la condition et la garantie de la vie future ? D'où vient le fortune du dualisme cartésien ? Ce qui peut, croyons-nous, l'expliquer, c'est l'illusion psychologique produite par l'idée de l'âme substance, déterminée avec précision, envisagée et acceptée en ses conséquences naturelles.

Un ingénieux et profond psychologue, M. William James, a essayé de défendre l'idée de substance contre le phénoménisme, en alléguant la satisfaction qu'elle donne au besoin de stabilité dans les prévisions et les attentes humaines, d'espérance et de confiance en l'avenir. Ses observations suggestives sur la fonction légitime et nécessaire que remplirait ainsi l'idée de substance s'appliquent très bien à la conception cartésienne de la substantialité de l'âme. Elles méritent, à divers points de vue, et doivent ici arrêter un moment notre attention :

« Une donnée ultime, dit M. James, alors même qu'elle n'est pas rendue logiquement rationnelle, sera paisiblement acceptée par l'esprit, si elle est de nature à définir l'attente ;

(1) *Difficultés proposées à M. Steyaert.*

tandis que, si elle laisse le moindre jour à l'ambiguïté dans le futur, elle causera en cela même un état de malaise mental, si ce n'est de souffrance. Or, dans les explications ultimes de l'univers que la passion de la rationalité a fait sortir de l'esprit humain, les réclamations de l'attente à satisfaire ont toujours joué un rôle capital. Le terme posé par les philosophes comme primordial a été pris tel qu'il bannît l'imprévoyable. *Substance*, par exemple, signifie ce qui sera comme il a été, parce que son être est essentiel et éternel. Et quoique nous soyons incapables de prédire dans le détail les phénomènes à venir qui naîtront de la substance, nous pouvons nous mettre l'esprit en repos d'une manière générale, quand nous avons appelé la substance *Dieu*, *Perfection*, *Amour* ou *Raison*, en faisant réflexion que, quoi que ce soit qui nous soit réservé, cela ne pourra jamais rien être au fond qui ne s'accorde avec le caractère de ce terme. Ainsi, notre attitude, même au regard de l'inattendu, se trouve définie en un sens général. Prenons encore la notion de l'immortalité, qui pour le commun des hommes paraît être la pierre de touche de toute croyance philosophique ou religieuse : qu'est-ce autre chose qu'une manière de dire que la détermination de l'attente est le facteur essentiel de la rationalité ? La colère de la science contre les miracles, de certains philosophes contre la doctrine du libre arbitre, a précisément la même racine : la répugnance à admettre aucun facteur ultime des choses qui puisse dérouter notre prévision ou détruire le fondement sur lequel repose notre vigilance.

« Les écrivains anti-substantialistes ont étrangement méconnu cette fonction de la doctrine de la substance. — « Si « un *substratum* de ce genre existe, dit Stuart Mill, supposons qu'il soit anéanti par miracle en ce moment, et que « les sensations continuent néanmoins de se présenter dans « le même ordre, en quoi ce substratum nous manquerait-il ? « A quels signes pourrions-nous découvrir que son existence « a pris fin ? N'aurions-nous pas encore les mêmes raisons que « nous avons de croire qu'il existe ? Et s'il est clair que dans « ce cas-là notre croyance ne serait nullement fondée, com- « ment peut-elle l'être maintenant ? » — Il est assez vrai que, si nous avons déjà nos faits groupés en un ordre certain, nous pouvons nous passer de toute autre garantie pour cet ordre. Mais pour des faits encore à venir le cas est tout différent. De ce que la substance peut se détacher de notre conception

du passé devenu incommutable, il ne s'ensuit pas que ce qu'elle ajoute à nos notions du futur soit également chose vaine. Fût-il vrai même, autant qu'à notre connaissance est vrai le contraire, que la substance pourrait, à un certain moment, développer une série entièrement nouvelle d'attributs, la forme logique pure du jugement par lequel nous rapportons les choses à une substance resterait encore (à tort ou à raison) accompagnée d'un sentiment de repos et de confiance dans l'avenir. C'est pourquoi, malgré les efforts de la critique nihiliste la plus subtile, les hommes auront toujours du goût pour une philosophie qui explique les choses *per substantiam* [1]. »

Le passage que l'on vient de lire, tiré de l'un des *Essais de philosophie populaire* de M. William James, qui a pour titre *Le sentiment de rationalité*, fait bien comprendre l'origine et la force de l'illusion substantialiste. L'idée de substance apparaît à l'imagination comme le fondement de la stabilité des choses. L'esprit l'accueille spontanément et s'y appuie et s'y attache, parce qu'il semble que, sans elle, il n'y aurait rien de déterminé, d'assuré dans ses prévisions et ses attentes. Il la juge nécessaire, parce qu'il y trouve le repos et la sécurité dont il a besoin. Nécessaire, c'est une notion qui s'impose comme ultime et irréductible, qu'il n'essaie donc pas d'analyser, de rendre rationnelle. Il en accepte et en respecte l'obscurité et repousse, comme destructive, comme *nihiliste*, sans vouloir l'entendre, la critique qui pourrait lui enlever ce bien précieux.

C'est bien là une illusion, qui, comme toutes les illusions, vient de l'imagination et du sentiment, et qui est entretenue, fortifiée, soustraite à la critique, par les habitudes de l'imagination et du sentiment. C'est, pour parler le langage de Bacon, une idole de tribu qui ne tarde pas à devenir, d'abord idole de forum, puis idole de théâtre. M. William James lui-même, à ce qu'il semble, n'est pas bien loin de le penser. « A tort ou à raison (*whether rightly or wrongly*), dit-il, la forme logique pure du jugement par lequel les choses sont rapportées à une substance, s'accompagne d'un sentiment de repos et de confiance en l'avenir ; et de cette association, vient le goût qu'auront toujours (*always*) les hommes pour une philo-

(1) *The will to believe and other essays in popular philosophy*, p. 19 et suiv.

sophie substantialiste. » *A tort ou à raison!* Il n'est donc pas sûr que l'association dont il s'agit soit rationnellement légitime ; il accorde donc que la doctrine de la substance, malgré la fonction qu'il veut lui reconnaître, pourrait n'être qu'illusoire. N'importe! ce n'est pas sur le droit, c'est sur le fait qu'il prononce : légitime ou non, l'association est indissoluble ; illusoire ou non, la doctrine de la substance dominera toujours l'esprit humain, parce que le besoin mental qui la postule et qu'elle satisfait est éternel.

Mais ce besoin mental ne peut-il être satisfait que par l'idée de substance ? Est-ce en réalité par cette idée qu'il est satisfait ? Il est clair que ces questions se posent naturellement et ne sauraient être écartées, quand on a reconnu que l'idée de substance est illusoire. Il n'est donc pas inutile d'examiner si l'association qu'elle forme avec le sentiment de repos et de confiance est de droit ou de fait seulement. Il est dificile d'admettre qu'elle soit indissoluble, s'il faut la considérer comme rationnellement illégitime ; car l'histoire de l'esprit humain nous apprend qu'il a pu rompre bien d'autres associations, s'affranchir de bien d'autres illusions, qui, pendant des siècles, l'avaient dominé.

L'hypothèse d'un *substratum*, dit avec raison Stuart Mill, n'est d'aucune utilité ; elle n'ajoute rien à la notion que l'expérience nous donne de l'ordre constant des phénomènes. — Cela est vrai, répond M. William James, pour les phénomènes passés, non pour ceux qui sont à venir. — Cette distinction, dirons-nous, ne peut se défendre, et M. James n'y eût pas songé, si l'illusion substantialiste, à laquelle il reste encore attaché, ne la lui eût fait paraître spécieuse. A la prévision des phénomènes à venir, de même qu'à la mémoire et à la connaissance acquise des phénomènes passés, le prétendu *substratum* n'ajoute rien de réel. Les phénomènes s'en détachent aussi facilement dans la première que dans la seconde. On ne perd rien à le considérer comme nul et non avenu. Ce n'est pas ce chimérique *substratum* qui nous garantit la constance, la régularité des phénomènes qui se produiront ; c'est uniquement l'expérience que nous avons de la constance, de la régularité de ceux qui se sont produits ; ce sont les lois, que notre entendement saisit dans cette expérience et qu'il en dégage, les lois, dont il affirme *a priori* la généralité, qu'il tient pour inséparables des phénomènes quelconques et applicables à tous les temps. On peut bien, sans doute,

conserver le mot *substance*, et rien n'est plus naturel; mais il n'y a pas d'autre idée à y mettre que celle même de *loi*, c'est-à-dire de constance et de régularité générale des phénomènes successifs, laquelle est claire et « logiquement rationnelle », quoiqu'elle soit ultime, et à laquelle, parce qu'elle est ultime, on n'a pas à chercher d'explication.

C'est contre le phénoménisme empirique de Hume et de Stuart Mill que M. W. James a cru pouvoir défendre l'idée de substance. Il avait oublié qu'il y en a un autre: le phénoménisme rationnel et idéaliste; que ce dernier apporte au phénoménisme empirique un complément nécessaire, en présentant comme inséparablement unis les phénomènes et les lois qui les régissent, et en leur accordant la même réalité; que l'une de ces lois, la plus haute, est celle de personnalité; que cette loi de personnalité renferme le sens primitif du mot *substance*, lequel s'est étendu, comme nous l'avons dit plus haut, à des sujets qui ne possédaient en aucune façon les caractères et les attributs de la personne. C'est en vertu de cette extension de sens que, « dans la forme logique pure du jugement, les choses sont rapportées à une substance ». Mais on ne peut vraiment dire que cette substance-là, nécessairement entendue au sens général de sujet d'une proposition, soit propre à remplir, en fortifiant le sentiment de repos et de confiance en l'avenir, le rôle psychologique que lui confère M. James. La fonction logique de sujet-substance est chose absolument différente et évidemment indépendante de l'explication philosophique des choses *per substantiam;* et il n'y a rien à en inférer sur la valeur d'une telle explication. Prenons garde aux équivoques qui résultent des acceptions diverses du même mot et de la facilité avec laquelle on passe insensiblement et sans s'en apercevoir de l'une de ces acceptions à l'autre!

Remarquons que M. William James, parlant de la Substance comme de quelque chose qui ne varie point avec le temps, dont l'être est essentiel et éternel, et dont la notion s'oppose à celle des phénomènes, de la suite des phénomènes qui se sont produits et se produiront, donne à ce mot pour synonymes ceux de *Dieu*, de *Perfection*, d'*Amour*, de *Raison*, termes qui désignent la personnalité divine et ses attributs. Il s'agit donc, en réalité, pour l'auteur, beaucoup moins de la substance ou *substratum* des métaphysiciens, que de la personne suprême et parfaite, de sa parfaite bonté et de sa par-

faite sagesse. Ou plutôt M. W. James a confondu ici deux idées dont l'opposition est attestée par l'histoire de la pensée philosophique et religieuse[1] : l'idée abstraite, obscure, irrationnelle, illusoire, de substance, et l'idée concrète, positive, claire et logiquement rationnelle de personne. Et c'est sur celle-ci, non sur celle-là, que, de son aveu même, se fonde notre sécurité mentale ; car c'est bien de la signification des termes *Dieu*, *Perfection*, *Amour*, *Raison*, pour lui synonymes de *substance*, qu'il fait dériver « notre attitude générale, même au regard de l'inattendu ».

Dans cette synonymie et cette confusion, nous avons une sorte de témoignage rendu par l'éminent psychologue à la vérité de ces propositions qui résument le phénoménisme idéaliste : que la véritable et unique substance est l'esprit, la conscience, la personne ; que la logique ne permet pas et que la psychologie n'a pas besoin d'en supposer une autre ; qu'il n'y en eut, à l'origine, pas d'autre conception ; que la métaphysique n'a formé *son* idée de substance qu'en vidant, pour ainsi dire, de tout contenu réel, celle de personne ; que l'idée de substance, ainsi abstraite, *extraite*, de celle de personne, n'est plus, pour l'esprit qui analyse, qu'un mot, *flatus vocis ;* mais que ce mot, en l'esprit qui n'analyse pas, reste une mystérieuse et trompeuse idole.

VII

Ces considérations générales sur l'illusion substantialiste ne nous ont éloigné qu'en apparence de notre sujet. Car, — il est facile de le montrer, — cette illusion, de laquelle sont nés tous les systèmes panthéistes et matérialistes, a été également la source des fortes convictions que le spiritualisme cartésien a inspirées au XVII[e] siècle. Elle a vraiment rempli à cette époque, en nombre d'esprits, pour ce qui concerne la croyance à la vie future, l'office psychologique que lui attribue M. William James.

On admettait, certes, avant Descartes, que l'âme était distincte du corps, puisqu'elle devait, croyait-on, en être séparée

(1) Voyez sur l'opposition des idées de substance et de personne l'*Année philosophique* de 1868 (in-12, Fischbacher), p. 253 et suiv., p. 295 et suiv.

par la mort. Venue du platonisme, cette distinction était entrée dans la théologie chrétienne. Mais c'était l'autorité de la religion révélée plutôt que celle de la raison naturelle qui la faisait accepter. Elle paraissait dépendre de la foi, qui l'imposait à la philosophie scolastique. Dans cette philosophie, qui était celle d'Aristote, l'âme était la forme du corps : il fallait donc reconnaître une espèce de formes qui pussent subsister par elles-mêmes et séparées de toute matière. La théologie conférait à ces formes la substantialité, ce qui était étranger et même contraire, — le mot *forme* l'indiquait assez, — à l'esprit du véritable aristotélisme.

Avec Descartes, la distinction de l'âme et du corps devint une claire et nécessaire opposition d'essence. Ce qui pensait, étant indivisible, ne pouvait être étendu ; ce qui était étendu, étant divisible, ne pouvait penser. Grand progrès pour le spiritualisme, après les formes *subsistentes par se* de saint Thomas, si difficiles à défendre contre les doutes soulevés par leur origine aristotélicienne. La substantialité de l'âme parut démontrée rationnellement, scientifiquement ; elle s'accordait avec la croyance religieuse, elle venait la fortifier, l'affermir dans les esprits ; mais elle en était indépendante. C'est précisément parce qu'il s'agissait-là, non d'une conséquence des vérités de foi, mais d'une découverte capitale de la raison, qu'en l'auteur de cette découverte, qui s'était « dépouillé de tous les préjugés communs », pour « s'appliquer à la seule philosophie », Arnauld voyait et saluait avec admiration « un homme suscité par la Providence ».

Et rien n'était plus légitime que cette admiration. C'était, en effet, remporter sur l'imagination, naturellement matérialiste, une première et très belle victoire, que d'accorder la même dignité de substance à l'esprit et au corps, en osant même ajouter et en montrant que, des deux substances spirituelle et corporelle, ce n'était pas l'existence de la seconde qui était la plus aisée à connaître et la moins douteuse. Il importait fort de pouvoir énoncer avec la même assurance ces deux propositions : que l'étendue ne peut être une modification de la substance qui pense, et que la pensée ne peut être une modification de la substance étendue ; car c'était uniquement contre la seconde que l'on songeait à élever des objections, le sens commun n'ayant jamais eu de peine à accepter la première. Arnauld s'arrêtait, comme Descartes, après ce premier pas. Mais le phénoménisme idéa-

liste a dû en faire un second, qui est de soutenir que l'étendue, n'étant et ne pouvant être qu'idéale, est nécessairement, comme telle, une modification de la substance qui pense. Nous pouvons ajouter que ce second pas est, à son tour, un grand et heureux progrès de la pensée réfléchie, attendu que la position où elle avait été conduite par le premier était inévitablement menacée de divers côtés et impossible à défendre, et que l'entière élimination de la substance étendue était seule d'une parfaite rationalité et pouvait seule rendre impossible toute régression matérialiste.

En quoi Arnauld et la plupart des cartésiens étaient-ils dupes de l'illusion substantialiste? En ceci, que l'immortalité de l'âme, telle que l'entendent la morale et la religion, c'est-à-dire de l'âme envisagée comme consciente et responsable, leur paraissait assurée, — sous réserve de la volonté de Dieu, auquel ils ne refusaient pas le pouvoir surnaturel d'anéantir ses créatures, — par l'indestructibilité naturelle de l'âme considérée comme substance inétendue et par conséquent indivisible. De celle-ci, qui était selon eux indubitable, ils croyaient pouvoir conclure à celle-là. Mais Bayle qui y regardait de plus près qu'Arnauld, et qui comprenait la faiblesse aussi bien que la force du dualisme cartésien, Bayle avait bien vu que les disciples de Descartes allaient trop vite à cette conclusion.

Pour la justifier, il eût fallu établir que la pensée est un attribut au sens cartésien, c'est-à-dire se conserve pendant la vie et peut donc se conserver après la mort, invariable et identique à elle-même, inséparable de la substance âme et indestructible comme elle. Or Bayle a montré que la pensée n'est pas un attribut en ce sens. Il n'en est pas d'elle comme de l'étendue : elle ne se distingue pas de ce que Descartes appelle ses modes. Ceux-ci, sensations, idées, sentiments, volitions passent et disparaissent, sont remplacés par d'autres, chacun d'eux laissant après lui quelques traces qui tendent à disparaître à leur tour. Il est vrai qu'ils forment, par leurs rapports, cette unité synthétique qui s'appelle conscience, personne. Mais cette unité, qui se réalise par la mémoire, peut être plus ou moins riche et plus ou moins forte ; elle n'est pas, elle devient ; elle se fait et peut se défaire ; elle peut s'appauvrir de plus en plus, si la mémoire, dont elle dépend, laisse échapper, de plus en plus nombreux, les éléments psychiques qu'elle retenait en les reliant. C'est

une lumière qui peut décroître, en perdant de ses rayons, et finalement s'éteindre. Unité composée, pourquoi ne se dissoudrait-elle pas, à la mort, aussi bien que le corps humain, cette autre unité « composée d'une certaine configuration de membres et autres semblables accidents » ?

A l'article *Pomponace* du *Dictionnaire,* Bayle défend ce philosophe contre ceux qui l'avaient accusé d'impiété, parcequ'il soutenait, dans un de ses livres, qu'Aristote n'a pas enseigné l'immortalité de l'âme, que, d'ailleurs, on n'en saurait donner de preuves philosophiques, et que la parole de Dieu peut seule nous tirer de l'incertitude où la raison nous laisse sur ce point :

« Il est permis de soutenir, dit-il, non seulement que les ouvrages d'Aristote fournissent des preuves qu'il a cru la mortalité de l'âme, mais aussi que son système, tel qu'il a plu aux scolastiques de l'expliquer et tel qu'on l'explique encore dans les collèges et dans les académies, est incapable de donner des preuves de l'immortalité de notre âme, et très capable de donner des preuves qu'elle est mortelle. Car enfin la principale pièce de ce système est : 1° que le corps naturel comprend deux substances, dont l'une s'appelle *matière* et l'autre s'appelle *forme* ; 2° que la forme de tous les corps naturels, à la réserve de l'homme, est un être corruptible, et qui périt régulièrement toutes les fois que le composé périt, c'est-à-dire toutes les fois qu'une pierre, qu'un arbre, qu'un chien, etc., sont convertis en quelque autre espèce de corps naturel. Il résulte de là nécessairement qu'on ne peut donner dans ce système aucune preuve de l'immortalité de notre âme ; car, pour en donner, il faudrait montrer qu'elle est immatérielle : or, comment le montrerait-on, puisque l'on avoue que l'âme des bêtes, douée de la faculté de sentir, et de discerner, et de désirer, est matérielle ? Notez qu'au temps de Pomponace, on ne connaissait point d'autre système de philosophie que le péripatétisme, de sorte que c'était la même chose, de soutenir que par les principes d'Aristote on ne pouvait prouver l'immortalité de l'âme, et de soutenir que par des raisons philosophiques on ne pouvait pas la prouver. Cela sert beaucoup à disculper et même à justifier le livre de Pomponace, et d'autant plus que les lumières qu'on pouvait tirer, ou de la secte platonique, ou de quelque autre, ne fournissaient pas de plus fortes preuves. Il n'y a que le système de M. Descartes qui ait posé des principes bien solides

à cet égard. Il établit que tout ce qui pense est distinct de la matière, d'où il faut conclure nécessairement que notre âme est un esprit, ou une substance simple et indivisible et par conséquent immortelle. Il n'y a point de cartésien aujourd'hui qui n'ose dire que les principes de la vieille philosophie sont incapables de nous fournir une bonne preuve de l'immortalité de l'âme. Ne serait-ce pas une extravagance de soutenir qu'un cartésien qui dit cela est un impie et un athée? Pourquoi donc a-t-on traité de la sorte Pierre Pomponace? C'est, dira-t-on, qu'un cartésien fait profession de reconnaître que son système fournit une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme; mais Pomponace ne connaissait aucun système qui fournît un tel argument. Si cette différence pouvait être admise, ce ne serait tout au plus qu'au cas que ce philosophe, ayant connu le système cartésien, l'eût rejeté; mais comme il ne le connaissait pas, il n'est coupable que de n'avoir pas inventé une hypothèse selon laquelle tout ce qui pense est incorporel, est spirituel. Son crime est donc celui d'une infinité d'orthodoxes, et par conséquent c'est un crime chimérique. Joignez à cela que quand même il eût rejeté la supposition que tout ce qui pense est distinct de la matière, il n'eût rien fait que ce que font aujourd'hui de fort grands esprits, qui, en se retranchant, comme Pomponace, dans l'autorité de l'Ecriture, sont à couvert des justes reproches d'irréligion. »

Après avoir ainsi réduit à l'absurde, par de très justes remarques sur les principes d'Aristote et sur les systèmes philosophiques antérieurs au cartésianisme, cette accusation d'impiété portée contre Pomponace, « la plus impertinente qu'il y eut jamais et la marque la plus expresse de l'entêtement inique des persécuteurs des philosophes », Bayle passe à la démonstration cartésienne de l'immortalité et se demande si elle est aussi concluante que le pensent et le disent les disciples de Descartes. Ils devraient bien, semble-t-il, la produire avec moins d'assurance. Qu'ils s'appliquent à la mettre dans tout son jour, rien de mieux; mais ne pourraient-ils pas reconnaître, eux aussi, que l'on a grand besoin de chercher ailleurs sur cette question un supplément de lumière et de certitude?

« Je passe plus avant, et je dis que même les cartésiens convaincus de l'immortalité de l'âme par l'évidence qu'ils trouvent dans leurs principes de philosophie agissent fort

sagement lorsqu'ils conseillent à leurs lecteurs de recourir à la foi, c'est-à-dire de l'appuyer sur l'autorité de Dieu, le véritable remède de nos incertitudes et le supplément infaillible des obscurités de notre raison. Car s'ils ont l'esprit bien tourné, ils doivent croire que ce qui leur paraît évident ne le paraît pas à tant d'autres philosophes qui les combattent... Un cartésien qui imiterait Pomponace devrait passer pour un homme sage et charitable envers son prochain. Il fera bien de soutenir jusqu'au bout la vérité de son principe ; il fera bien de répondre tout ce qu'il pourra à ceux qui objecteront que les substances distinctes du corps sont peut-être d'une nature à pouvoir retenir leur existence sans avoir aucune pensée, et qu'ainsi la spiritualité n'est pas une preuve nécessaire de l'immortalité ; car si la vie de l'âme consiste dans la pensée, il est sûr que la cessation totale de la pensée serait une vraie mort de l'âme ; c'est pourquoi l'âme pourrait mourir sans cesser d'être une substance spirituelle, comme les chiens meurent sans cesser d'être une substance corporelle : mais après tout il sera louable s'il avertit son prochain de se fixer à la parole de Dieu[1]. »

Dans ce conseil d'imiter Pomponace, il y avait sans doute de l'ironie ; mais il convient de dire, en passant, qu'on eût pu et qu'on pourrait encore aujourd'hui le donner très sincèrement, si la foi morale et religieuse à laquelle il s'agit de recourir, pour suppléer à l'argument métaphysique insuffisant, est indépendante des croyances que Kant appelait ecclésiastiques. Ce qui d'ailleurs nous intéresse ici et qu'il faut retenir de la Remarque de Bayle, c'est l'objection qu'il oppose aux cartésiens : que l'immatérialité ne prouve pas l'immortalité, attendu que l'âme pourrait continuer d'exister après la mort, comme substance inétendue, partant distincte du corps, tout en perdant la pensée, qui est sa vie.

Cette objection se tire de l'analyse et de la critique de l'attribut pensée, lequel, d'après sa nature, ne peut être conçu comme inséparable de la substance à laquelle il appartient. Bayle l'indique en quelques mots et incidemment. Il aurait pu la développer et la compléter en ajoutant que la pensée, étant composée d'éléments variables, pourrait continuer d'exister en l'âme après la mort, mais réduite à des éléments inférieurs, abaissée aux perceptions et appétitions

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Pomponace* (note F).

animales ; que, dans cette hypothèse, elle cesserait de se relier par la mémoire aux états et actes psychiques qui la constituaient pendant la vie, et, par conséquent, d'être la *même* pensée, unifiée et consciente qu'elle était ; en un mot, que, tout en continuant d'être, en un sens général, elle pourrait perdre les caractères élevés qui la faisaient pensée humaine, conscience humaine, ce qui, pour l'âme humaine, serait vraiment la mort.

VIII

L'objection de Bayle peut être rapprochée de la réfutation kantiste du même argument ; elle semble la première forme, — nous ne disons pas la forme imparfaite, — de cette réfutation célèbre.

« Mendelssohn, dit Kant, découvrit aisément l'insuffisance de l'argument par lequel on prétend ordinairement prouver que l'âme (une fois que l'on admet qu'elle est un être simple) ne peut pas cesser d'être par *décomposition ;* il vit bien que cet argument ne démontre pas nécessairement la permanence de l'âme, puisque l'on pourrait admettre qu'elle cessât d'exister par *extinction*. Il chercha donc, dans son *Phédon*, à défendre l'âme contre cette manière de finir, qui serait un véritable anéantissement, et voici comment il se flatte de prouver qu'un être simple ne peut pas cesser d'être : comme un tel être ne peut pas être diminué et par conséquent perdre peu à peu quelque chose de son existence, de manière à se trouver ainsi insensiblement réduit à rien (car il n'a pas de parties et par conséquent de pluralité), il n'y aurait aucun temps entre le moment où il est et celui où il ne serait plus ; ce qui est impossible. — Mais il ne songea point que, même en accordant à l'âme cette simplicité de nature qui fait qu'elle n'est pas composée de parties placées les unes en dehors des autres et qu'elle n'est pas par conséquent une quantité extensive, on ne saurait cependant lui refuser, pas plus qu'à n'importe quel être, une quantité intensive, c'est-à-dire un degré relativement à toutes ses facultés et même en général à tout ce qui constitue l'existence ; que ce degré peut décroître de plus en plus indéfiniment ; et qu'ainsi la prétendue substance peut se réduire à rien, sinon par décomposition, du moins par une diminution (*remissio*) de ses forces (ou par une sorte d'alan-

guissement, s'il m'est permis de me servir de cette expression). En effet, la conscience même a toujours un degré, qui peut toujours diminuer, et il en est de même par conséquent de la faculté d'avoir conscience de soi, comme en général de toutes les autres facultés[1]. »

Entre l'objection de Bayle et cette réfutation une différence est à noter, qui ne donne pas, nous paraît-il, la supériorité à celle-ci. C'est la durée permanente, non de la substance, mais de l'attribut, que Bayle met en doute. Kant veut prouver que la substance même, quoique inétendue et simple, pourrait cesser d'exister par une diminution graduelle ; et, pour cela, il s'appuie sur la notion obscure et, selon nous, contestable de la quantité intensive, qu'il faut, dit-il, admettre en tout être, qu'il faut donc considérer en l'âme, où elle suppose une multiplicité réelle. — L'âme, disent les cartésiens, n'est pas composée, comme le corps, de parties extérieures les unes aux autres; elle ne saurait donc périr, parce que sa substance simple échappe à toute cause de décomposition. — Sa substance est simple quant à la quantité extensive, répond Kant; elle ne l'est pas, et aucun être ne l'est, quant à la quantité intensive. Elle est composée de degrés d'être ou de réalité en nombre infini ; elle est donc exposée à périr par la perte d'un nombre de plus en plus grand de ces degrés.

Nous ne savons ce que les cartésiens eussent répliqué à l'auteur de la *Dialectique transcendantale ;* mais ils auraient pu, croyons-nous, contester absolument ce genre de composition et de multiplicité attribué à la substance spirituelle. La notion d'intensité, d'une intensité variable, croissante ou décroissante, des degrés multiples dont elle serait composée, en lesquels elle serait, pour ainsi dire, divisible, cette notion s'applique aux phénomènes, non à la substance, à aucune substance, comme telle. La substance existe ou n'existe pas, elle n'existe pas plus ou moins, elle n'existe pas à tel ou tel degré. Il n'est pas logiquement impossible, quoi qu'en ait dit Mendelssohn, qu'elle soit anéantie soudainement ; il l'est qu'elle cesse d'exister par une diminution progressive de son être. Si le nombre des degrés d'être dont elle se compose est fini, entre le dernier qu'elle aura conservé et le néant, il y aura toujours un *saltus* énorme qui devra être franchi d'un

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni, II, p. 15.

coup. Si le nombre de ces degrés est infini, il ne faut pas parler d'anéantissement, elle subsistera toujours.

Même appliquée aux seuls phénomènes, la notion d'intensité ne devient clairement intelligible que si l'esprit lui fait subir une transformation. Il faut que les degrés dont elle se compose se ramènent indirectement à des quantités extensives auxquels ils correspondent et qui s'y puissent substituer dans la pensée. Considérée en elle-même et en dehors de cette substitution, l'intensité rentre dans la catégorie de qualité; ses différences de degré ne sont pas réellement quantitatives. Entre la qualité et la quantité extensives, il n'y a pas de place pour la prétendue quantité intensive; c'est une notion dont la spécificité ne résiste pas à l'analyse mentale. Quant à l'imagination, elle ne s'accommode pas de la distinction que l'on veut établir entre les degrés et les parties extérieures les unes aux autres; elle tend à l'effacer en assimilant les premiers aux secondes.

Il est à remarquer que, selon Kant lui-même, le genre de composition et de pluralité, qu'il faudrait attribuer à la substance de l'âme ne serait pas essentiellement différent de celui qui résulte de la quantité extensive. En unissant, dans une note, l'hypothèse étrange de la division possible d'une substance simple en plusieurs substances et de la réunion possible de plusieurs substances en une simple, il la déclare hardie, embarrassante pour ceux qui jugent démontrée la permanence de l'âme, mais n'y trouve rien d'absurde.

« Si la divisibilité, dit-il, suppose un composé, elle ne suppose pourtant pas nécessairement un composé de substances, mais seulement un composé de degrés d'une seule et même substance. Or, de même que l'on peut concevoir toutes les forces et toutes les facultés de l'âme, même celle de la conscience, diminuées de moitié, mais de telle sorte qu'il reste toujours quelque substance, on peut aussi sans contradiction se représenter cette moitié éteinte comme conservée, non pas dans l'âme, mais hors d'elle. Seulement, comme ici tout ce qui est réel en elle, et par conséquent a un degré, en un mot, comme toute son existence a été diminuée de moitié, sans que rien ne manque, il en résulterait alors une substance particulière hors d'elle. En effet, la pluralité qui a été divisée existait déjà auparavant, non pas comme pluralité de substance, mais de réalité formant le quantum de son existence, et l'unité de la substance

n'était qu'une manière d'exister, qui n'a été changée en une pluralité de substance que par cette division. De même plusieurs substances simples pourraient à leur tour se réunir en une seule, où rien ne périrait, si ce n'est la pluralité de substance, puisque cette unique substance renfermerait le degré de réalité de toutes les précédentes ensemble. Peut-être les substances simples qui nous donnent le phénomène d'une matière (par l'effet d'une influence réciproque, non pas sans doute mécanique ou chimique, mais inconnue, dont le degré seul constituerait le phénomène), produisent-elles les âmes des enfants au moyen d'une semblable division dynamique des âmes des parents, considérées comme quantités intensives lesquelles répareraient leurs pertes en s'unissant à une nouvelle matière de la même espèce[1]. »

Il est vrai que, d'après sa méthode, qui renvoie toute substance au noumène inconnaissable, Kant n'accordait, ne pouvait accorder aucune valeur à ces spéculations ; mais il les opposait volontiers aux théorèmes de la psychologie rationnelle. C'était l'idée de quantité intensive qui les lui suggérait, et qui servait ainsi à ruiner, dans les habitudes mentales, la distinction de la substance spirituelle et de la substance matérielle, et même la distinction de la substance et du phénomène. Kant faisait fausse route : la substance doit être considérée comme une chimère, non comme une mystérieuse et inaccessible réalité; et, quant à l'idée de quantité intensive, elle ne peut apporter que l'obscurité et la confusion dans les questions auxquelles elle est appliquée.

Il n'y a qu'à suivre et à prolonger la ligne de pensée de Bayle pour donner à la critique de l'argument cartésien toute sa force et toute sa portée. L'âme est indestructible, donc elle est immortelle. Tel est l'argument. L'illusion substantialiste nous y fait voir une tautologie : *indestructible* et *immortelle* ne sont-ils pas synonymes ? Elle nous empêche de voir l'équivoque réelle sur laquelle il repose : le mot *âme* n'a pas le même sens dans les deux propositions. On ne va pas du même au même quand on dit : *âme immortelle*, après avoir dit : *âme indestructible*. Ce qui est affirmé dans la première proposition, c'est l'identité toujours conservée de l'âme-substance; ce qu'affirme la seconde, c'est l'identité toujours

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 17.

conservée de l'âme-conscience, de l'âme-personne. L'identité de substance est la seule que connaisse la métaphysique cartésienne. L'identité de conscience ou de personne est la seule qui importe à la morale et à la religion, la seule qu'elles postulent. Il s'agit de savoir si ces deux identités différentes sont liées l'une à l'autre ou indépendantes l'une de l'autre. Il s'agit de savoir si de la conservation de l'identité substantielle on peut conclure à la conservation de l'identité personnelle ou morale, de l'indestructibilité de l'âme-substance à l'immortalité de l'âme-conscience. On le pourrait, si la première était la condition *nécessaire* et *suffisante* de la seconde. Mais elle n'en est ni la condition suffisante, ni la condition nécessaire.

1° D'abord l'identité de substance n'est par la condition *suffisante* de l'identité de conscience ou de personne. C'est ce qui résulte, comme nous l'avons dit, de l'analyse de l'attribut pensée. Bayle a indiqué ce point à l'article *Pomponace*; il l'avait très bien mis en lumière dans ses *Objections* à Poiret. Nous ajouterons que, si l'identité de conscience ou de personne accompagnait nécessairement l'identité de substance, celle-ci ne pourrait, n'aurait pu être conçue, séparée de celle-là. Or, elle peut et a pu l'être, comme en témoigne une grande doctrine religieuse, la transmigration [1]. Il est clair que l'âme, qui, d'après cette doctrine,

(1) Le dogme brahmanique de la transmigration montre clairement la différence que la philosophie doit mettre entre l'immortalité de l'âme et l'immortalité de la personne. « L'immortalité de l'âme, écrivais-je en 1868, est fondée sur l'essence immuable, inaltérable, indivisible de l'âme. L'immortalité de la personne sur le droit de la personne au progrès et à la justice. L'immortalité de l'âme a fourni aux prêtres et aux philosophes de l'Inde une solution du problème du mal, radicalement contraire à celle que nous demandons à l'immortalité de la personne. Tandis que nous résolvons ce problème en réagissant contre le présent au nom de l'avenir, par une sorte d'appel à une vie future meilleure, à une justice future réparatrice, ils l'ont résolu, les yeux tournés vers le passé, par la foi à la préexistence indéfinie de l'âme, inséparable à leurs yeux de son immortalité. Tandis que nous voyons dans la vie actuelle un commencement, le commencement de destinées personnelles, qui doivent se prolonger ailleurs, ils ont vu dans la vie actuelle une *conséquence*, la conséquence d'une suite de vies antérieures. Nous croyons que la genèse et le développement de la moralité exigent une certaine antinomie temporaire entre les lois de la nature et les lois de la conscience ; ils ont posé une harmonie nécessaire, constante, uniforme, éternelle entre ces deux espèces de lois. Nous appelons la terre un lieu d'*épreuve;* ils en ont fait un lieu d'*expiation*... Il faut ajouter que l'immortalité de l'âme tend à exclure, loin de l'impliquer, l'immortalité de la personne ; parce qu'il est très naturel, quand on s'appuie uniquement sur la métaphysique substantialiste, de joindre, ainsi que l'ont fait les Hindous, la préexistence à la

reste la même substance, en « roulant, comme dit Bossuet, des animaux dans les hommes et des hommes dans les animaux », ne conserve pas dans ces « révolutions » l'identité personnelle.

Locke a très bien montré que l'identité de substance n'implique nullement celle de personne :

« Supposez, dit-il, qu'un chrétien platonicien ou pythagoricien se crût en droit de penser, parce que Dieu aurait terminé le septième jour tous les ouvrages de la création, que son âme a existé depuis ce temps-là ; supposez qu'il vint à s'imaginer qu'elle a passé dans différents corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui était persuadé que son âme avait été l'âme de Socrate ; cet homme pourrait-il dire qu'il est la même personne, quoiqu'il n'eût conscience d'aucune des actions ou des pensées de Socrate ? Qu'un homme, après avoir réfléchi sur soi-même, conclue qu'il a en lui-même une âme immatérielle, qui est ce qui pense en lui, et le fait rester le même dans le changement continuel de son corps, et que c'est là ce qu'il appelle *soi-même* : qu'il suppose encore que c'est la même âme qui était dans Nestor ou dans Thersite au siège de Troie ; car les âmes étant par leur nature, autant que nous pouvons la connaître, indifférentes à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, cette supposition ne renferme aucune absurdité apparente ; et par conséquent, cette âme peut avoir été alors aussi bien celle de Nestor ou de Thersite, qu'elle est maintenant celle d'un autre homme. Cependant si cet homme n'a conscience d'aucune des actions de Nestor ou Thersite, conçoit-il, peut-il concevoir qu'il est la même personne que l'un ou l'autre ? Peut-il croire que leurs actions le concernent ? Peut-il se les attribuer, penser qu'elles soient plutôt ses propres actions que celles de quelque autre

survivance. L'âme, d'après la doctrine brahmanique, a préexisté ; elle expie actuellement, en tel corps, sous telle forme, en telle condition, les démérites de ses existences précédentes ; elle survivra, comme elle a préexisté ; elle survivra pour expier les fautes commises dans la vie présente, comme elle a expié celles des vies passées ; mais elle ne se souvient ni de ses existences précédentes, ni des péchés qui les ont remplies ; donc, en ses vies futures, elle ne se souviendra pas davantage de la vie présente, des péchés présents, une même loi, une même force, enchaînant toutes les vies de cette âme les unes aux autres. Ainsi, par cela même qu'elle se trouve liée à la préexistence, l'immortalité brahmanique de l'âme ne peut être qu'une immortalité sans mémoire et sans conscience, c'est-à-dire la négation de la véritable immortalité, de l'immortalité de la personne. » (*L'Année philosophique* de 1868, in-12, p. 295).

homme qui ait jamais existé? Sa conscience n'atteignant aucune des actions de Nestor ou de Thersite, il n'est pas plus une même personne (one *self*) avec l'un des deux que si l'âme immatérielle qui est maintenant en lui avait été créée et avait commencé d'exister, lorsqu'elle commença d'animer le corps auquel elle est maintenant unie; quoi qu'il fut absolument vrai que l'âme qui avait animé le corps de Nestor ou de Thersite était numériquement la même que celle qui anime à présent le sien. Car cela ne servirait pas plus à faire de lui la même personne que Nestor que si quelques-unes des particules de matière qui autrefois ont fait partie de Nestor étaien à présent une partie de cet homme-là; la même substance immatérielle, sans la même conscience, ne faisant pas plus la même personne, parce qu'elle est unie à un corps, que ne font la même personne, lorsqu'elles sont unies à un corps, les mêmes particules de matière sans conscience[1]. »

2° L'identité de substance n'est pas la condition *nécessaire* de l'identité de conscience ou de personne. Car on peut très bien concevoir que celle-ci dépende de quelque autre condition, et que, pour en assurer la conservation, il ne soit nullement besoin d'une substance inétendue et indestructible. Une autre grande doctrine religieuse, la résurrection, nous en donne une preuve concluante. Ce n'est pas sur la distinction de l'âme impérissable et du corps corruptible que le judaïsme et le christianisme primitif ont fondé la croyance à la vie future; c'est sur les attributs moraux de l'auteur de la nature et sur sa puissance de ressusciter les morts. Les Juifs ne connaissaient pas l'âme immortelle; ils croyaient que Dieu leur distribuait, sur la terre, récompenses et châtiments, selon les mérites et les démérites. Ce n'est qu'après avoir douté d'une juste et efficace providence temporelle qu'ils arrivèrent à espérer une vie future réparatrice et justicière. Quand l'expérience les eut rendus pessimistes, que le problème du mal se posa à leur conscience, la résurrection, liée au messianisme, leur apparut comme la solution du problème. Cette évolution religieuse des Juifs part du livre de Job et aboutit aux lettres de Paul, le pharisien, converti au messianisme spirituel de Jésus. Comment le monothéisme Juif a-t-il vaincu et remplacé le polythéisme gréco-romain? Par la prédication de la résurrection, non de l'âme indestructible.

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II. ch. XXVII, 14.

Remarquons d'ailleurs que, ce pouvoir surnaturel de ressusciter les morts, attribué à Dieu par le judaïsme et le christianisme primitif, la philosophie peut très bien le transformer en une loi naturelle de persistance ou de palingénésie des consciences, des personnes. Est-ce que nous connaissons toutes les lois de la nature? Pourquoi, peut-on demander avec M. Renouvier, aux lois connues, à l'ordre et à l'harmonie que nous observons dans le monde, à « cette immensité de merveilles assurées », notre intelligence ne pourrait-elle pas ajouter « une merveille de plus, mais très logique : la garantie d'un accord final entre la nature physique et la nature morale déjà liées par tant de rapports[1] »? Cette loi naturelle d'immortalité, réalisée par des voies phénoménales inconnues, ne suffit-elle pas à la croyance, sans l'invention d'une substance immatérielle qui, elle, ne peut suffire sans l'hypothèse de cette loi? Ajoutons que, de quelque manière qu'elle soit réalisée, il n'y a pas à séparer l'idée de cette loi de l'idée de Dieu, à l'opposer à l'idée de volonté divine, comme l'avait fait d'abord M. Renouvier; car le phénoménisme idéaliste est logiquement conduit et obligé à reconnaître qu'elle ne peut exister, sans être représentée, comme les autres lois naturelles, dans une Conscience première, sans être connue d'un Esprit suprême par la volonté duquel elle a été préétablie.

Sur ce second point, comme sur le premier, nous pouvons citer Locke :

« J'accorde, dit-il, que l'opinion la plus probable est que la conscience est attachée à une substance individuelle immatérielle, dont elle est la propriété (*is annexed to, and the affection of, one individual immaterial substance*).

« Mais, que les hommes décident ce point comme ils voudront, selon leurs diverses hypothèses. Tout être intelligent, sensible au bonheur ou à la misère, doit reconnaître : qu'il y a quelque chose qui est *lui-même*, qui l'intéresse et qu'il voudrait rendre heureux; que ce *lui-même* a eu une durée continuée plus d'un instant; qu'ainsi il est possible qu'il existe, comme il a déjà fait, des mois et des années à venir sans qu'on puisse mettre des bornes certaines à sa durée; et qu'il peut être le même soi (*the same self*), grâce à la même conscience (*by the same consciousness*), continuée dans l'avenir.

(1) *Traité de psychologie rationnelle*, t. III, p. 153.

Et ainsi, par cette conscience, il se trouve être le même soi qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action, par laquelle il est présentement heureux ou malheureux. Dans toute cette explication du soi (*In all which account of self*), ce qui est considéré comme constituant le même soi, ce n'est pas la même substance numérique, c'est la même conscience continuée; et quoique différentes substances puissent avoir été unies à cette conscience, et en avoir été ensuite séparées, elles ont fait partie du même soi, tant qu'a persisté leur union vitale avec ce qui était alors le siège de cette conscience. Ainsi, toute partie de notre corps qui est vitalement unie à ce qui en nous est conscient, fait partie de nous-mêmes; mais, dès qu'elle vient à être séparée de cette union vitale, par laquelle cette conscience est communiquée, ce qui tout à l'heure était partie de nous-mêmes ne l'est pas plus maintenant qu'une partie du soi d'un autre homme (*a part of another man's self*) n'est une partie de moi-même; et il n'est pas impossible qu'elle devienne en peu de temps une partie réelle d'une autre personne. Voilà comment en deux personnes différentes, nous avons la même substance numérique (*we have the same numerical substance*) et, dans le changement et la diversité des substances, la même personne conservée (*the same person preserved under the change of various substances*). Si l'on pouvait supposer une substance spirituelle absolument dépouillée de tout souvenir et de toute conscience de ses actions passées, l'union ou la séparation de cette substance spirituelle ne produirait pas plus de changement dans l'identité personnelle que n'en fait l'union ou la séparation d'une particule de matière[1]. »

Ce passage et celui que nous avons cité plus haut sont à nos yeux, des plus remarquables de l'*Essai sur l'entendement*, par l'originalité des vues qu'ils renferment. C'était chose nouvelle en philosophie, après Descartes, que cette analyse de la notion d'identité, où l'identité de substance et l'identité de conscience ou de personne sont si nettement distinguées et séparées l'une de l'autre. Locke avait pris le chemin qui conduit, hors du spiritualisme comme du matérialisme, au phénoménisme idéaliste. Il est probable, selon lui, que la conscience est la propriété d'une substance immatérielle. Probable mais non certain. Il tient que l'on peut faire d'autres hypo-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVII, 25.

thèses sur ce sujet. En somme, il est bien près de penser que l'identité et la durée du moi conscient ou de la personne sont indépendantes de toute hypothèse sur l'espèce de substance à laquelle la conscience serait jointe, la substance pouvant rester identique dans le changement de personne, et la personne rester identique dans le changement de substance, de quelque espèce de substance qu'il s'agisse. La notion de l'identité de substance n'est pas encore éliminée, mais elle est subordonnée.

Sur le chemin nouveau où l'engageait sa méthode d'analyse Locke n'a fait que quelques pas; il est resté loin du but phénoméniste. L'idée de substance était, pour lui, devenue obscure; elle avait perdu la précision cartésienne; mais il ne la considérait pas comme illusoire. Il lui fallait une chose quelconque, immatérielle probablement, matérielle peut-être, autre que la conscience et où la conscience fût, comme il disait, attachée, *annexed*. Il ne se rendait pas compte que cette chose vague n'était qu'une sorte d'ombre, de plus en plus pâle, dont l'imagination continuait par habitude de doubler, pour ainsi dire, la véritable et unique réalité, la conscience.

Appliquée à l'âme inétendue et indivisible, l'illusion substantialiste avait paru bienfaisante, parce qu'elle avait semblé garantir au moi conscient une durée naturellement indéfinie, et satisfaire ainsi aux besoins moraux et religieux. Avec Locke, on perdait le bénéfice de cette illusion spéciale : on ne voyait pas encore que la conscience pût exister sans quelque chose où elle résidât et dont elle fut l'attribut, et il n'était plus impossible de croire qu'elle fût l'attribut accidentel, surajouté, d'un certain état de la matière. On reculait donc, en un sens, au delà de Descartes. On revenait spontanément à l'idole exclusivement matérialiste de la substance, telle que l'avait produite et tendait à la maintenir l'imagination, telle qu'elle avait d'abord et si longtemps régné. Et cette régression durerait — les divers positivismes de notre temps prouvent qu'elle dure encore, — tant que ne serait pas clairement établie par une critique radicale, tant que ne serait pas comprise de l'élite des esprits cultivés, l'impossibilité logique et psychologique de la substance étendue.

F. PILLON.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1900

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE

ET

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

ALAUX (J.-E.). — **Dieu et le monde. Essai de philosophie première** (in-12, F. Alcan; 188 p.).

La doctrine métaphysique que renferme ce livre peut se résumer en un petit nombre de propositions où l'auteur est conduit par un mode de penser et de raisonner bien connu dans l'histoire de la philosophie, mais de plus en plus étranger aux philosophes contemporains. Voici celles qui nous paraissent les plus caractéristiques :

Le moi est une Trinité. — « Dans le moi, qui est un, deux termes, savoir le sujet et l'objet, ou le moi et ce qui le manifeste à lui-même, ou le même et l'autre; plus un troisième par qui les deux, si distincts, si opposés, ne sont qu'un seul être (p. 28). »

La raison établit qu'il y a trois personnes en Dieu. — « La première personne de cet absolu et divin moi, c'est l'être, mais l'être pur; la seconde, c'est l'être qui pense le non-être, qui le déclare et l'affirme par cela seul qu'il affirme l'être; la troisième personne est toujours l'être, mais tout ensemble l'être pensé et l'être pensant, l'être qui se pense, qui s'affirme, l'être qui est (p. 106). »

En cette analyse du moi humain et du moi divin, M. Alaux a suivi nombre de théologiens et de métaphysiciens. Il ne s'est pas rendu compte que ces sortes de spéculations mènent à voir des abstractions personnifiées à l'origine du dogme de la Trinité, et aboutissent ainsi à ruiner ce dogme par l'explication même qu'elles prétendent en trouver dans la psychologie.

Dieu est dans tous les êtres. — « Dieu agit dans tout ce qui agit, veut dans tout ce qui veut, pense dans tout ce qui pense, aime dans tout ce qui aime. Et c'est ainsi qu'il connaît tous les sentiments, toutes les pensées, toutes les volontés, comme toutes les actions : elles sont siennes (p. 118). » — Voilà, dirons-nous, qui ressemble fort au panthéisme.

Le monde est fini et distinct de Dieu. — « Le monde, composé d'êtres finis, est aussi fini lui-même ; et si le nombre des êtres qui le composent va croissant, il se dilate dans le temps et l'espace à l'infini, sans être jamais ni pouvoir être l'infini. Il est donc éternellement distinct de l'être qui réalise l'infini. La puissance infinie d'être se réalise éternellement en un être parfait, infini, et, à l'infini, dans la multitude croissante des êtres qui se développent indéfiniment, mais toujours finis, dont le nombre, toujours fini, forme le monde (p. 147). »

La souffrance vient du péché. — « Le mal n'est point dans l'univers ni dans l'auteur de l'univers, dans les choses ni en Dieu : il est, comme péché, dans la volonté de l'être qui veut ce qu'il doit ne pas vouloir, ou qui ne veut pas ce qu'il doit vouloir; comme douleur dans le sentiment de l'être qui souffre (p. 163). »

Les âmes humaines ont vécu avant leur vie terrestre. — « Ceux qui ont fait le mal sont coupables; mais, sans le savoir, sans le vouloir, ils ont été les instruments de la justice divine. Tout concourt, même les mauvaises actions, tout sert à Dieu, dans le gouvernement de l'univers... L'homicide n'avait pas le droit de faire mourir; mais celui qu'il a tué devait mourir de cette mort; le diffamé devait être diffamé; le malade ou le pauvre des excès ou des faiblesses de ses pères devait être malade ou pauvre; et les victimes de ces coupables ont souffert ce qu'elles devaient souffrir. C'est une loi de justice que souffrance et péché se rapportent l'une à l'autre, que si l'on pèche, on souffre, et, si l'on souffre, c'est qu'on a péché. Un monde où l'on souffre est donc un monde où l'on pèche; et, si l'on y souffre ou du fait d'autrui sans qu'on ait péché soi-même, ou plus qu'il n'est resté dû de souffrir pour son propre péché, c'est qu'on vit dans un monde où l'on est entré pour une forme d'existence conséquence d'une autre, et qu'on a déjà vécu (p. 165). »

Ce dernier passage, où M. Alaux soutient la doctrine de la préexistence, en rappelle un tout semblable des *Ennéades*. « La justice distributive de la divinité, dit Plotin, fait esclaves ceux qui ont été maîtres dans une vie antérieure, s'ils ont abusé de leur pouvoir. Elle rend pauvres ceux qui ont mal employé leurs richesses. De même, ceux qui ont tué, sont tués à leur tour : celui qui commet l'homicide agit injustement, mais celui qui est victime souffre justement. Ainsi il y a harmonie entre la disposition de l'homme qui est maltraité, et la disposition de celui qui le maltraite comme il le méritait. Ce n'est pas par hasard qu'un homme devient esclave, est fait prisonnier, ou

est déshonoré. Il a commis lui-même les violences qu'il subit[1]. »

Selon M. Alaux, les victimes de violences coupables ont souffert ce qu'elles *devaient* souffrir. Selon Plotin, elles ont souffert *justement*, elles ont été maltraitées comme elles *méritaient* de l'être. M. Alaux, comme on le voit, tient le même langage que le philosophe grec. Mais à une souffrance qui *devait* être subie, qui était *juste* et *méritée*, à une souffrance infligée par la *justice divine*, on ne peut donner qu'un nom : celui de peine. Cependant notre auteur écarte ce mot et l'idée qu'il exprime, comprenant bien que cette idée implique conscience du rapport de la souffrance au péché. « La vie de souffrance, dit-il, où l'on est entré à la suite (de la vie antérieure) n'est pas la peine de fautes commises (dans la vie antérieure) : il n'y a point de peine où il n'y a point rapport visible entre la peine et la faute dont on a perdu le souvenir. La vie présente n'est donc pas la punition de la vie antérieure; elle en est la suite sans en être la peine : suite douloureuse, parce qu'elle résulte d'un passé qui n'a pas été ce qu'il devait être (p. 166). » Sur quoi nous ferons remarquer qu'il est, en effet, contradictoire, d'après la notion rationnelle de peine d'appliquer cette notion à des souffrances qui ne sont pas senties comme méritées par des fautes commises; mais qu'il est également contradictoire de rapporter à la divine justice des souffrances qui, dans la pensée divine, n'ont pas réellement le caractère de peines; que, si ces souffrances ne sont réellement des peines ni aux yeux de celui qui les inflige, ni dans la conscience de ceux qui les subissent, leur rapport avec les péchés d'une vie antérieure paraît obscur, indéterminé et arbitraire, de sorte qu'elles ne peuvent être considérées finalement que comme les *épreuves* d'une vie nouvelle.

BERGSON (HENRI). — **Le rire, essai, sur la signification du comique** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; VII-204 p.).

L'objet de ce livre, où sont réunis des articles publiés dans la *Revue de Paris*, est de « déterminer les principales catégories comiques, de grouper le plus grand nombre possible de faits et d'en dégager les lois (*Avant-propos*, p. V) ». Il est divisé en trois chapitres : I. *Du comique en général; le comique des formes et le comique des mouvements;* II. *Le comique de situation et le comique de mots;* III. *Le comique de caractère.*

M. Bergson part de trois observations, qu'il tient pour fondamen-

[1] *Ennéades*, trad. Bouillet, t. II. Troisième Ennéade, liv. II, ch. XIII. — Nous avons autrefois cité ce passage dans l'étude intitulée : *Les Religions de l'Inde* (voy. *l'Année philosophique* de 1868, p. 298). La doctrine de la préexistence est, dans cette étude, l'objet d'une critique que nous nous permettons de signaler à l'attention du lecteur.

tales. D'abord, « il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain (p. 3) ». Ensuite, le comique ne peut agir que sur un spectateur indifférent et affranchi, au moins momentanément, de toute émotion (p. 4). Enfin, l'intelligence sur laquelle il agit doit être en contact avec d'autres intelligences : « on ne goûterait pas le comique, si l'on se sentait isolé (p. 6). »

Cela posé, l'auteur examine les conditions diverses où apparaît le comique; il analyse ces conditions et y trouve un caractère général : *Du mécanique plaqué sur du vivant.* Telle est la définition où il fait entrer très ingénieusement toutes les espèces du comique :

Comique des formes. — « Un visage est d'autant plus comique qu'il nous suggère mieux l'idée de quelque action simple, mécanique, où la personnalité serait absorbée à tout jamais (p. 25). »

Comique des mouvements. — « Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique (p. 30). »

« Est comique tout incident qui appelle notre attention sur le physique d'une personne alors que le moral est en cause (p. 52). »

« Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose (p. 59). »

Comique de situation. — « Est comique tout arrangement d'actes et d'événements qui nous donne, insérées l'une dans l'autre, l'illusion de la vie et la sensation nette d'un arrangement mécanique (p. 70). »

« Changement continu d'aspect, irréversibilité des phénomènes, individualité parfaite d'une série enfermée en elle-même, voilà les caractères extérieurs qui distinguent le vivant du simple mécanique. Prenons-en le contrepied : nous aurons trois procédés : la *répétition*, l'*inversion* et l'*interférence des séries*. Il est aisé de voir que ces procédés sont ceux du vaudeville, et qu'il ne saurait y en avoir d'autres (p. 90). »

« Une situation est toujours comique quand elle appartient en même temps à deux séries d'événements indépendantes, et qu'elle peut s'interpréter à la fois dans deux sens tout différents (p. 98). »

Comique des mots. — « On obtiendra toujours un mot comique en insérant une idée absurde dans un moule de phrase consacré (p. 114). »

« On obtient un effet comique toutes les fois qu'on affecte d'entendre une expression au propre, alors qu'elle était employée au figuré (p. 117). »

« On obtiendra toujours un effet comique en transposant l'expression naturelle d'une idée dans un autre ton (p. 125). »

Comique du caractère. — « La comédie commence avec ce qu'on pourrait appeler le *raidissement contre la vie sociale.* Est comique tout personnage qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres (p. 137). »

« Dans un défaut, dans une qualité même, le comique est ce par

où le personnage se livre à son insu, le geste involontaire, le mot inconscient. Toute distraction est comique (p. 149). »

« En un certain sens, on pourrait dire que tout *caractère* est comique, à la condition d'entendre par caractère ce qu'il y a de *tout fait* dans notre personne, ce qui est en nous à l'état de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement (p. 151). »

Ainsi toutes les espèces du comique, depuis le comique des formes jusqu'à celui du caractère, ont, au fond, la même origine. C'est toujours du mécanique, de l'automatique inséré en du vivant, ou substitué à du vivant, qui paraît comique, qui est l'objet du rire. Mais pourquoi rit-on quand on rencontre du mécanique, de l'automatique en du vivant ou à la place du vivant? C'est que le rire a une fin sociale. C'est le moyen par lequel la société châtie la raideur du corps, de l'esprit et du caractère « pour obtenir de ses membres la plus grande élasticité et la plus haute sociabilité possibles (p. 21) ». C'est une espèce de *geste social*, dont la fonction est « de réprimer les excentricités, de tenir constamment en haleine et en contact réciproque certaines activités d'ordre accessoire qui risqueraient de s'isoler et de s'endormir, d'assouplir enfin tout ce qui peut rester de raideur mécanique à la surface du corps social (p. 20) ».

Dans cette étude très remarquable sur le comique et le rire il y a deux théories à distinguer : celle qui fait de l'automatisme le principe du comique, et celle qui montre dans le rire un moyen social de correction, de répression. Il est juste de dire que M. Bergson n'a entendu traiter, — il l'indique dans l'*Avant-propos*, — que du rire provoqué par le comique. Il n'ignore pas, et nous n'avons pas besoin de rappeler ici, que le comique n'est pas l'unique cause du rire. Mais est-il vrai que l'on puisse appliquer, même au rire spécial produit par le comique, l'idée d'une correction utile infligée par la société. Il y a un rire, ou plutôt un sourire, qui exprime uniquement la bienveillance. Il y a un rire qui est un mode d'expansion de la joie de vivre, mais où des sentiments altruistes peuvent se joindre aux sentiments égoïstes. Quant au rire dont le comique est l'objet, il est toujours, que l'espèce du comique soit inférieure ou supérieure, essentiellement esthétique, ce qui ne permet pas, nous semble-t-il, de lui attribuer un caractère d'utilité sociale par lequel il tournerait le dos à l'art.

Si la fonction sociale du rire, telle que l'entend M. Bergson, et l'opposition de nature que cette fonction lui fait voir entre la comédie et la tragédie, sont, à notre sens, fort contestables, nous n'avons aucune difficulté à admettre l'explication du risible par le mécanique, l'automatique, la raideur du corps, de l'esprit et du caractère. Nous ferons seulement remarquer qu'il y a toujours, dans le corps et dans l'esprit, du mécanique, de l'automatique juxtaposé au vivant ; que cette juxtaposition ne nous fait pas toujours rire, l'habitude nous empêchant de la percevoir ; qu'elle paraît

comique uniquement lorsque l'esprit la rencontre avec surprise là où il ne l'attendait pas; que la nouvelle théorie peut ainsi se ramener à celle des accidents imprévus et des contrastes; mais que celle-ci, qui était trop générale, avait besoin d'être restreinte et précisée comme elle l'est dans l'ouvrage de M. Bergson, par la détermination de l'espèce de contraste qui seule constitue le comique.

BINET (ALFRED). — **L'année psychologique**, sixième année (in-8°, Schleicher frères; 774 p.).

Ce volume comprend, comme les précédents, trois parties : des Mémoires originaux, des Analyses bibliographiques et une Table bibliographique très complète.

Les Mémoires originaux (p. 1-492) sont au nombre de huit : — *Nouvelles recherches sur la consommation du pain dans ses rapports avec le travail intellectuel*, par A. Binet; — *Revue générale sur l'agnoscie, cécité psychique, etc.*, par E. Claparède; — *Les méthodes de l'esthétique expérimentale*, par J. Larguier des Bancels; — *Recherches anthropométriques sur 223 garçons anormaux de huit à vingt-trois ans*, par Simon; — *Attention et adaptation*, par A. Binet; — *Recherches sur la sensibilité tactile pendant l'état de distraction*, par A. Binet; — *Expériences de suggestion sur des débiles*, par Simon; — *Formation des voyelles*, par Marage. Ne pouvant analyser ici ces Mémoires, nous nous bornerons à quelques remarques sur ceux qui nous ont paru les plus intéressants.

La seule conclusion à laquelle M. Binet ait été conduit par ses recherches sur les rapports de la consommation du pain avec le travail intellectuel est qu'il est « *très vraisemblable* que le travail intellectuel de préparation des examens diminue la consommation du pain (p. 73) ». — Vraisemblable, non certain : le résultat est plutôt maigre.

Le mémoire de M. Claparède sur l'agnoscie et celui de M. Larguier des Bancels sur l'esthétique expérimentale, sont riches en renseignements historiques; ils mettent le lecteur au courant des questions dont il s'agit, mais sans indiquer des solutions précises.

Les expériences faites par M. Binet sur l'attention volontaire lui ont paru établir « une différenciation très nette entre un groupe de sujets intelligents et un groupe de sujets inintelligents ». C'est là, dit-il, « une constatation inattendue ». « Ces expériences, en effet, ne sont pas à proprement parler des exercices pour la faculté de comprendre; elles reposent sur des processus relativement plus simples, elles supposent des actes de mémoire, surtout, et des actes de comparaison. Or, il se trouve que, même pour ces processus, l'enfant intelligent de l'école primaire est supérieur à un certain moment (dans les premières épreuves) à l'enfant moins intelligent

(p. 395). » — Constatation inattendue ! Il serait plus étonnant, nous semble-t-il, que les élèves les plus intelligents se montrent inférieurs aux autres pour des actes très simples de comparaison.

M. Binet résume ainsi qu'il suit les conclusions de son travail sur la sensibilité tactile pendant la distraction :

« Il est possible d'étudier l'influence de la distraction sur les perceptions tactiles en employant comme distraction le calcul.

« L'expérience réussit à provoquer un état de distraction chez certains sujets et échoue sur d'autres ; la question individuelle est de prime importance ; la durée de la distraction varie également suivant les personnes.

« L'état de distraction se manifeste chez certains par un automatisme verbal, consistant à généraliser les réponses qui, d'après la forme donnée à l'expérience, sont en majorité lorsque l'attention est fixée sur les perceptions tactiles.

« Le pourcentage des réponses n'exprime donc pas un état spécial de la sensibilité dans ces conditions ; il ne peut servir à déterminer le seuil de la sensation, ni un indice de précision.

« Le sujet distrait se rend mal compte de l'ordre dans lequel le contact a eu lieu, si on l'interroge une fois l'expérience terminée ; et cette incertitude de souvenirs comparée à la netteté des souvenirs que laisse une séance d'attention, prouve que la distraction a pu diminuer sa conscience (p. 440). »

Il résulte donc des expériences instituées par le savant psychologue que la distraction diminue la conscience et peut produire un automatisme verbal. Voilà une conclusion que personne, croyons-nous, ne songera à contester.

Les Analyses bibliographiques (p. 493-616) sont distribuées en treize groupes d'après la nature des travaux analysés : I. *Anatomie et physiologie du système nerveux ;* II. *Sensations visuelles ;* III. *Sensations auditives ;* IV. *Sensations du toucher, du goût, de l'odorat ;* V. *Attention, perception, raisonnement ;* VI. *Mémoire ;* VII. *Émotions ;* VIII. *Mouvements ;* IX. *Langage ;* X. *Psychologie individuelle ;* XI. *Pédagogie ;* XII. *Rêves, sommeil, états anormaux ;* XIII. *Traités généraux.*

BINET (Alfred). — **La suggestibilité** (in-8°, Schleicher frères ; 393 p.).

Exposer des méthodes qui permettent d'apprécier la suggestibilité d'une personne sans avoir recours à l'hypnotisation ou à d'autres manœuvres analogues, tel est l'objet de ce livre. Ces méthodes nouvelles sont essentiellement pédagogiques, elles ne présentent aucun des inconvénients pratiques de l'hypnotisation ; « elles ne provoquent pas plus d'émotion ou de trouble chez les sujets qu'un exercice de dictée ou de calcul (p. 2). »

M. Binet distingue ainsi qu'il suit les phénomènes auxquels répond le mot *suggestibilité :* 1° L'obéissance à une influence morale, venant d'une personne étrangère ; 2° La tendance à l'imitation, tendance qui, dans certains cas, peut se combiner avec une influence morale de suggestion, et, dans d'autres cas, rester à l'état isolé ; 3° L'influence d'une idée préconçue qui paralyse le sens critique ; 4° L'attention expectante ou les erreurs inconscientes d'une imagination mal réglée ; 5° Les phénomènes subconscients qui se produisent pendant un état de distraction, ou par suite d'un événement quelconque qui a créé une division de conscience (p. 6).

D'intéressantes et ingénieuses expériences, appliquées à ces divers phénomènes, sont décrites, avec graphiques et portraits, dans les chapitres suivants, dont se compose l'ouvrage : I. *Historique ;* II, III, et IV. *Les idées directrices ;* V. *L'action morale ;* VI. *L'interrogatoire ;* VII. *L'imitation ;* VIII. *Les mouvements subconscients.* Les trois chapitres consacrés à l'influence des idées directrices sont ceux qui nous paraissent surtout mériter l'attention. L'auteur a résumé lui-même la conclusion à laquelle il a été conduit sur ce point important :

« Les méthodes par lesquelles j'ai cherché à mettre en lumière l'influence des idées directrices, c'est-à-dire de la routine, me paraissent digne d'être conservées, et améliorées bien entendu ; telles qu'elles sont, elles donnent des résultats précis, qui s'expriment, au moins en partie, par des chiffres, et nous avons vu quelle importance il faut attacher aux coefficients de suggestibilité, quelles réserves aussi il faut faire. Il est incontestable que nos épreuves permettent un *classement* des individus, par rapport à un point sur lequel l'épreuve porte, et on arrive à déterminer, par exemple, qu'une personne A est plus suggestible qu'une personne B, et moins suggestible qu'une personne C. N'est-ce point déjà beaucoup de faire cette constatation au moyen d'une épreuve écrite qui est aussi inoffensive qu'un devoir de calcul ou d'orthographe ? L'expérience a même pu être poussée très loin, et nous dévoiler des degrés extrêmement élevés de suggestibilité, et une absence complète de sens critique, par exemple chez ces élèves d'école primaire qui, poussés par la suggestion, donnent une longueur de 30 centimètres a une ligne qui en réalité n'en a que 6. Nos tests de suggestibilité ne font pas seulement le classement des élèves ; ils permettent de déterminer, pour chacun des sujets, différents points importants, comme la promptitude à se corriger, l'aptitude à se rendre compte de ce qu'ils sentent ; et par l'appel qui est fait à l'introspection, nous sommes parvenus à saisir quelques parties du mécanisme encore si obscur de la suggestion. Enfin, je rappelle, — et ceci est extrêmement important, — que nos expériences ne comportent aucun dressage, qu'elles n'augmentent pas, en se répétant, la docilité des sujets, et qu'on évite ainsi un des grands dangers moraux de l'hypnotisme.

Bien au contraire, l'élève apprend à exercer son sens critique et à se faire une opinion personnelle (p. 386). »

BLONDEL (Hervé). — **Les approximations de la vérité** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; xii-239 p.).

M. Blondel nous dit lui-même que son esprit a été nourri par le Cours de philosophie positive. Dans ce volume, il se propose de préciser les idées directrices du positivisme comtiste et de le mettre au courant des théories récentes de la science et de la philosophie : telles que l'atomisme chimique, le darwinisme, l'évolutionisme, ou encore l'*hyperpositivisme* de M. de Roberty.

Pour mieux définir le point de vue positiviste, il préfère le désigner du nom d'*expérimentalisme*, afin de bien marquer qu'il ne s'agit pas d'un utilitarisme vulgaire mais du parti pris de ne tenir pour valable une connaissance qu'autant qu'elle ne dépasse pas l'observation des faits. Comme Comte, il rejette de la science toute hypothèse qui n'est pas directement vérifiable, telle qu'en optique, la supposition de l'éther.

Cependant, il se sépare de Comte sur les points suivants :

1° Il admet bien l'hétérogénéité des six sciences abstraites, mais il insiste, autrement que n'avait fait le maître, sur ce qu'elles sont, non *irréductibles*, mais seulement actuellement *irréduites*. La réduction future lui paraît une espérance légitime. Peut-être pourra-t-on ramener les propriétés supérieures de la matière aux inférieures, en d'autres termes aux plus générales; or, comme, selon lui, la pensée est une propriété de la matière, cela revient à dire que la science pourrait bien un jour aboutir expérimentalement au matérialisme. — Ce jour-là « expérimentalisme et matérialisme coïncideraient (p. 196) ».

Le livre de M. Blondel nous est donc une preuve nouvelle de la secrète tendance du positivisme au matérialisme, tendance dont peut seule défendre cette critique de la connaissance qui distingue la criticisme du positivisme.

2° S'appropriant les spéculations de M. de Roberty, M. Blondel reproche à Comte, comme à Spencer, d'avoir admis la nécessité de l'*inconnaissable*. En cela il est d'accord, dans de certaines limites, avec le néo-criticisme qui ne peut voir dans l'affirmation d'un inconnaissable hétérogène aux phénomènes qu'une idolâtrie de l'entendement. Mais le néo-criticisme reprochera à cet *hyperpositivisme* de ne pas admettre comme légitime la croyance à des séries et à des lois de phénomènes, non données dans l'expérience présente, mais conformes aux exigences de la conscience.

3° Enfin M. Blondel, comme Littré, tient que la deuxième carrière de Comte contredit les principes de la première. Sur ce point d'histoire, il n'est pas d'accord avec M. Lévy-Bruhl, qui a essayé de mon-

trer comment la méthode subjective, c'est-à-dire celle qui va de l'homme aux choses se conciliait, pour Comte, avec la méthode objective dans la conception supérieure de la sociologie.

BOURGUET (Gaston). — **La prescience divine et la liberté humaine** (broch. in-8°, Montauban, Orphelins imprimeurs ; 75 p.).

L'objet de cette thèse est de montrer l'incompatibilité logique de la prescience divine absolue et de la liberté humaine. Elle est divisée en deux parties. Dans la première l'auteur traite la question au point de vue philosophique, et dans la seconde au point de vue scripturaire.

La première partie contient des pages intéressantes, où M. G. Bourguet examine et réfute la théorie de la vision éternelle de Dieu et celle de la limitation par Dieu de sa prescience. Dieu ne prévoit pas, a-t-on dit, il voit dans un éternel présent. Pourquoi l'homme n'accomplirait-il pas librement dans le temps ce que Dieu voit dans l'éternité? Ainsi se résume la théorie de l'éternelle vision de Dieu, soutenue par Boëce, saint Augustin, etc. A quoi M. Bourguet, mettant à profit les remarques que nous avons faites sur cette question dans la *Philosophie de Secrétan* et dans l'*Année philosophique* de 1897, répond que c'est ruiner la foi chrétienne et s'enfoncer dans le scepticisme que de soustraire Dieu à la loi du temps ; que le Dieu créateur, tel qu'il s'est révélé à nous, le Dieu de la Bible et de la piété, est un Dieu qui est dans le temps et dans le seul mode de temps dont nous ayons connaissance, la succession ; qu'à l'idée d'un Dieu extra-temporel ou supra-temporel on peut opposer le dilemme suivant : « Ou bien Dieu n'a aucun rapport avec le monde et avec l'homme, il est pour le monde et pour l'homme comme s'il n'existait pas, ce qui revient pratiquement à nier Dieu ; ou bien le monde et l'homme sont devant Dieu comme s'ils n'existaient pas, ce qui revient pratiquement à nier le monde et l'homme (p. 26). » — Il aurait pu ajouter que la théorie qui explique la prescience divine des actes libres par l'éternité simultanée et indivisible de Dieu, se fonde sur l'assimilation de l'éternité à l'immensité, sur l'illusion résultant de la forme de dimension spatiale que nous donnons au temps, en vertu de la constitution de notre sensibilité et de notre imagination.

Selon d'autres penseurs, Dieu, en créant, aurait posé des limites à sa science, comme à sa puissance; le but de la création étant essentiellement moral, il aurait volontairement consenti à sacrifier une partie de son savoir pour permettre à la créature d'exercer sa liberté, par là même de se développer moralement (p. 32 et suiv.). M. Bourguet leur répond que la science divine s'arrête sur le seuil de la liberté humaine, non parce qu'il ne veut pas franchir cette barrière, mais parce qu'il ne le peut pas. « Dans la théorie de la limitation de la prescience, dit-il, comment se représenter un

Dieu qui voit réalisées dans l'éternité, dans je ne sais quelle vaporeuse vision, des choses qui peuvent ne pas se réaliser dans le temps, qui prévoit ce qu'il lui plaît de prévoir, qui ignore ce qu'il lui plaît d'ignorer, qui jette un voile d'oubli sur des choses qu'il a sues à l'avance (s'il les a réellement sues une fois, peut-il les oublier)? Franchement, est-ce là le Dieu créateur de l'homme, être libre et moral? En quoi consiste la perfection de la connaissance? N'est-ce pas dans la conformité de la pensée avec son objet? Un Dieu parfait doit connaître les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire le certain comme certain, le probable comme probable, le possible comme possible; lui attribuer une seule et immuable connaissance, c'est admettre qu'il connaît comme certain ce qui en soi est seulement probable ou possible, savoir les libres résolutions d'un agent moral (p. 42). » — Pour répondre aux partisans de la limitation volontaire de la prescience, il suffit de faire remarquer que l'acte libre est, par définition même, un acte qui ne peut être connu d'avance comme *devant* être, qu'ainsi l'impossibilité de la prescience divine des actes libres est comprise dans la création des êtres libres, que Dieu n'a donc pas eu à s'interdire l'application de sa prescience aux actes libres de ses créatures.

Dans la seconde partie de sa thèse, M. Bourguet s'applique à établir qu'on ne saurait alléguer les prophéties en faveur de la prescience divine des actes libres : « Nous pensons, dit-il, que les prophéties de l'ancien et du nouveau Testament ont été conditionnelles, c'est-à-dire ont réclamé pour leur réalisation le libre acquiescement de l'agent moral. Supposons toutefois que notre interprétation ne réponde pas à la totalité des cas et admettons que certaines prophéties aient été inconditionnelles. Notre embarras n'est pas grand et il nous est facile de montrer que la liberté humaine n'est pas étouffée dans le réseau de la prophétie infaillible. Comment le serait-elle puisqu'elle n'existe plus? Si la prescience divine s'arrête devant le mystère d'un acte libre, elle ne peut pas ne pas s'exercer sur les actes déterminés de notre vie. Pas plus que le déterminisme physique, le déterminisme moral n'échappe à la connaissance de Dieu; sous l'empire de l'habitude, la liberté de l'agent moral s'annihile de plus en plus et devient de moins en moins efficace; à force de s'adonner à ses passions, l'homme en devient l'esclave si bien qu'il arrive un moment où, à supposer qu'un reste de liberté demeure en lui, il lui est impossible d'agir autrement (p. 58). »

BRUNSCHVICG (Léon). — **Introduction à la vie de l'esprit** (in-12, Bibliothèque de philosophie, F. Alcan ; 175 p.).

C'est, en un sens, un cours de philosophie que ce livre de 175 pages, mais un cours conçu dans une intention et suivant une méthode fort originales. Cette méthode est, rigoureusement, une réflexion de l'es-

prit sur lui-même. Or, comme d'une part, l'esprit en réfléchissant sur sa propre vie, en l'analysant dans ses conditions, se reconnaît le principe de toute réalité, de toute beauté, de toute vérité morale; comme d'autre part, la réflexion suscite, crée, en quelque mesure, la vie intérieure dont elle veut se rendre compte, on peut dire que ce livre est à la fois l'exposé d'une philosophie idéaliste et une œuvre d'édification.

Il est divisé en cinq parties :

Vie consciente. — L'esprit se saisit d'abord ou plutôt se constate comme une vie consciente au sein de l'univers matériel. D'où une première étude, assez analogue à la psychologie ordinaire, où M. Brunschvicg analyse les diverses fonctions de l'intelligence, de l'action, du sentiment. Cette vie consciente, donnée à la réflexion, est essentiellement individuelle; faite de sensations, d'images, de jugements, de tendances d'habitudes, etc., elle est enveloppée par le sentiment qui est la conscience indécomposable de l'individualité. Mais, déjà, peut se définir le caractère le plus remarquable de la vie spirituelle : c'est que la réflexion la modifie, la transforme, y introduit des synthèses nouvelles non contenues dans leurs éléments ; elle est donc essentiellement création, liberté.

Vie scientifique. — Cependant l'esprit ne peut se constater lui-même comme connaissant le monde, sans être amené, par l'analyse, à considérer ce monde comme construit par une analyse et une synthèse primitive, comme posé par notre jugement. Seulement si les objets sont posés un à un par nos perceptions, c'est la science qui nous permet de prévoir ces objets, et par conséquent de comprendre et de maîtriser le monde. L'auteur est donc amené à faire la théorie de l'activité spirituelle dans les diverses sciences. Il s'efforce de montrer, avec beaucoup d'ingéniosité, que les diverses sciences tendent à soumettre leur objet à une même méthode, à une même procédure générale d'analyse et de synthèse, de telle sorte qu'il y a, en réalité, une science unique de l'Univers, seulement plus ou moins avancée dans ses diverses parties.

Vie esthétique. — Ce monde, que la science veut comprendre et contre lequel notre action lutte âprement pour le soumettre à nos besoins, nous pouvons le contempler d'un regard désintéressé. L'émotion esthétique, source de la beauté, naît alors en nous. M. Brunschvicg en des pages très délicates, développe sur l'émotion esthétique des vues assez analogues à celles de Kant. Il montre comment elle est désintéressée, comment elle nous détache de notre situation individuelle, de nos combats pour la vie, et finalement pénètre notre âme de sympathie pour l'humanité entière. « La vie esthétique a engendré en nous la vie même de l'humanité. »

Vie morale. — L'auteur ne part pas, comme Kant, d'une loi morale *donnée* avec son caractère obligatoire, il ne la rattache pas à une autorité extérieure, comme la religion vulgaire. Il montre comment

l'esprit, par suite de son développement, se sentant capable de se modifier par sa volonté, arrive à prendre sa liberté même comme fin, à se vouloir lui-même dans son identité et son universalité, à reconnaître analytiquement une valeur absolue à la forme d'universalité. De cet effort de l'esprit pour être lui-même naissent l'ensemble des vertus individuelles et sociales. On regrettera que M. Brunschvicg consacre à la morale sociale des pages trop brèves, trop semblables à une table de matière pleine de promesses.

Vie religieuse. — Nous n'avons pas épuisé la vie de l'esprit. Si l'esprit est capable de science, de beauté, de moralité, c'est qu'il est capable d'unifier la diversité des objets sensibles, les détails de l'œuvre belle, la multiplicité des motifs d'actions. Cette loi, cette capacité d'unité conditionne donc toute la vie spirituelle. La réflexion sur cette loi, est une affirmation religieuse puisqu'elle rattache l'âme à son principe et elle développe dans l'âme de nouveaux sentiments qui constituent la vie religieuse : sentiments de désintéressement absolu, de charité, de tolérance ; cette réflexion religieuse est le principe de la vie bienheureuse. « Ce que nous devons à la vraie religion, et qui est unique, c'est de reconnaître en nous, à travers toutes les déceptions et tous les abandons, à travers les douleurs les plus vives, comme à travers nos succès mêmes et nos joies, que nous sommes ainsi, dans un coin de notre cœur, inaccessibles à tout ce qui vient d'en bas et d'à côté (p. 167). »

C'est dans ce dernier chapitre que se détermine définitivement la conception philosophique de M. Brunschvicg. Il se refuse à réaliser l'unité de l'esprit, à la façon du Dieu d'Aristote. L'esprit, en son principe, ne peut se poser lui-même sous peine de le faire en termes d'objet et par conséquent de se dénaturer.

M. Brunschvicg définit donc le principe spirituel comme une loi, comme une capacité de faire l'unité dans le donné. En cela il reste fidèle à la critique kantienne de la psychologie rationnelle. Seulement comme cette capacité formelle et indéterminée de faire l'unité ne s'exerce et ne se saisit que dans la science, l'émotion esthétique, la moralité, on ne voit pas comment elle peut être source de bonheur et de religion et pourquoi il y a, pour M. Brunschvicg, une vie supérieure à la science, à l'art, à la vertu.

DESPAUX (A.). — **Genèse de la matière et de l'énergie. Formation et fin d'un monde** (in-8°, F. Alcan ; 235 p.).

L'objet de ce livre est de démontrer que l'éther impondérable suffit à expliquer et la matière douée de pesanteur et l'énergie sous toutes ses formes. Il comprend trois parties. La première traite de la constitution de la matière ; la seconde, des diverses formes de l'énergie et de ses transmissions par les divers milieux solides, liquides, gazeux, éthérés ; la troisième, de la formation et de la fin

d'un monde solaire. Nous laisserons l'auteur résumer lui-même le système de cosmogonie auquel l'a conduit l'étude des lois de la physique générale :

« L'atome d'éther était tout d'abord animé de mouvements de rotation et de progression désordonnés; ses mouvements se sont coordonnés, solidarisés et finalement transformés tout entiers en rotations et vibrations, avec quelques mouvements de progression pour l'état gazeux, qui est une première étape vers le retour à l'état initial; ces rotations et vibrations ont créé la matière, et simultanément l'énergie.

« Les mouvements primitifs étant ainsi complètement transformés, les rotations et vibrations ont commencé à décroître, puis se sont complètement éteintes; la matière et l'énergie ont par suite disparu, et l'atome, devenu inerte et sans cohésion, a été repris par le milieu éthéré ambiant qui, par ses collisions répétées, l'a remis à son unisson, et voilà l'atome d'éther revenu à son point de départ, l'état sauvage.

« Mais l'énergie perdue par l'atome primitif, et qui a été dispersé dans l'espace pendant la vie d'un monde sous forme de chaleur et de gravitation, qu'est-elle devenue ? Elle s'est retransmise à l'éther par le moyen des ondes sphériques qui ont fini par s'amortir en communiquant à leurs atomes un mouvement de rotation supplémentaire, lequel, de par la forme dissymétrique des atomes, s'est transformé en mouvements de progression ou force élastique. Dans ce circuit, rien ne s'est créé, rien ne s'est perdu. Hypothèse sans doute; mais ce qui fait sa vraisemblance, c'est que le mouvement atomique hélicoïdal que nous avons admis et qui est *notre principe universel du monde*, ce mouvement, dis-je, explique à merveille en passant la gravitation, l'électricité, la cohésion, l'élasticité du gaz, etc., et n'est nulle part en désaccord avec la science.

« Il n'est pas possible, en suivant les étapes de la formation et du développement d'un monde, de n'être pas frappé de la similitude qui existe entre ses diverses phases et la naissance, la vie et la mort d'un être organique. Pour la mieux faire ressortir, nous résumerons simplement l'existence d'un monde solaire : ce monde provient d'une nébuleuse, et l'embryon de cette nébuleuse résulte de la conjonction de deux atomes animés de mouvements de sens contraires, comme celui d'un organisme vivant résulte de l'union de deux cellules de noms contraires. Et c'est de la coordination des mouvements de ces deux atomes que sont nées la matière et l'énergie...

« Or, cette organisation a fini par atteindre son point culminant, à partir duquel l'apport de nouveaux éléments étant insuffisant pour combler les pertes de l'organisme, la désassimilation a prévalu sur l'assimilation et la décadence a commencé, puis la vieillesse, lorsque l'air et l'eau, principes de toute vie, ont disparu, absorbés, comme sur la lune, par les roches qui constituent la masse de ce satellite;

peu à peu la vie donc disparaîtra et en même temps qu'elle l'énergie sous toutes ses formes, y compris celle de la gravitation ; et rien ne saurait arrêter cette décadence irrémédiable, pas plus que celle d'un vieux corps : il faut que la mort fasse son œuvre pour que puisse renaître la vie...

« La conclusion est que la matière pondérable est une sorte de matière animée d'une vraie vie, précurseur de la vie organique...

« Et conséquence paradoxale, c'est non l'atome proprement dit qui constitue vraiment la matière ; mais le mouvement rotatoire qui l'anime... La matière est donc bien vraiment formée d'une substance immatérielle et éthérée (p. 227-231). »

M. Despaux, si nous le comprenons bien, n'a besoin, pour résoudre le problème de l'origine et de la fin des mondes, que des données suivantes : l'espace et une substance impondérable, qu'il appelle *immatérielle*, et qui est composée d'atomes étendus, animés de mouvements rotatoires. Il tient que les mondes ne meurent que pour renaître, les éléments qui les composent se dissociant pour rentrer dans de nouveaux cycles ; que le mouvement et la vie sont éternels, comme le temps et l'espace ; que l'univers passe alternativement par des périodes d'intégration et de désagrégation. Il fait remarquer qu'en cette vue générale, il s'accorde avec les stoïciens et avec Spencer. Il déclare, toutefois, qu'il entend rester sur le terrain de la physique et s'abstenir de toute incursion dans le domaine de la philosophie. Il admet donc, sans en examiner la valeur métaphysique, les concepts que postule son hypothèse : l'espace et l'atome à la fois étendu, impondérable et mobile *per se*.

DOUHÉRET (M.). — **Idéologie, discours sur la philosophie première** (in-18, F. Alcan ; IX-87 p.).

Ce petit livre renferme, une préface sur la *philosophie ;* une introduction sur la *vie;* trois parties, divisées en chapitres : I. *L'analyse;* II. *Le problème;* III. *La synthèse*.

Dans la préface, l'auteur explique l'idée qu'il se fait de la philosophie. D'après cette idée il en retrancherait volontiers la « science prétendue descriptive appelée psychologie (p. V) ». Dans l'introduction, il nous apprend que la philosophie première ou idéologie (ces deux expressions sont, pour lui, synonymes), a pour objet non ce que sont ou nous paraissent les choses, mais ce qui fait qu'elles nous apparaissent, la condition de leur existence pour nous. Cette condition est la conscience, plus généralement la vie (p. IX).

Dans la première partie, il nous parle du sentiment, de l'idée, des principes, de la perception, de la passion, de l'action, de l'homme ; dans la seconde, de la science, de l'art, de la vertu ; dans la troisième, de la vérité, de l'âme, de Dieu, de la religion. Il nous dit, entre autres choses, qu'il y a trois sortes d'idées : la qualité, l'espèce,

l'individu (p. 17); que des idées d'unité et de nombre, de haut et de bas, d'arrière et d'avant, de droite et de gauche, d'antérieur, de postérieur et de simultané, dérivent les affirmations nécessaires ou principes (p. 20); que l'espace et le temps sont la double trame sur laquelle notre entendement façonne ses conceptions; que je distingue en moi et que je suppose dans les objets deux éléments : la substance et l'accident (p. 23); que la personnalité vivante est créée en dehors du temps, et qu'elle n'est point subordonnée à la disposition des organes, à l'arrangement des molécules (p. 70); que Dieu, l'être absolu existe, parce que, sans lui, tout serait inintelligible (p. 73); qu'il est infini, son efficacité n'ayant de bornes en aucun sens (p. 74); que le monde ne peut se comprendre que comme l'expression d'une pensée infinie (p. 75); que l'on voit sans doute dans le monde des essais en apparence malheureux, des tâtonnements inachevés, des efforts pénibles, mais que c'est là la condition même de la vie, l'harmonie souveraine ne pouvant régner qu'en l'être parfait (p. 76); que la douleur n'est qu'un mal apparent, rachat du bien véritable, et que Dieu, qui est sage, qui connaît le bien et le mal, fait en sorte que le premier triomphe à la fin (p. 77); que la loi morale, qui ne rend pas compte d'elle-même, qui ne se démontre point, qui ne se laisse pas discuter, ne peut être que le décret absolu de la volonté divine, qu'un acte pur de souveraineté (p. 82); qu'ainsi la raison est obligée de s'avouer surpassée, contredite, vaincue, quand elle touche à la source de la moralité (p. 88); que par cette nécessité où elle est de reconnaître la souveraineté de Dieu dans le mystère de la loi morale, la raison est inclinée et conduite à recevoir sans protestation les doctrines des prophètes, de ceux qui parlent au nom de Dieu, lors même que ces doctrines contredisent l'idée qu'elle se fait de la justice (p. 85); que les hommes de notre temps n'ayant pas eu le privilège d'entrer, d'une façon directe et personnelle, en communication avec le souffle prophétique, doivent y suppléer par la tradition des ancêtres (p. 86).

On voit, par ces propositions, quelle est la valeur de ce *Discours* et à quelle conclusion il aboutit. La philosophie ne peut tirer aucune lumière de ces généralités sur les facultés intellectuelles, sur l'âme, sur Dieu; et elle ne peut admettre la légitimité d'une foi religieuse qui demande, qui impose l'abdication de la raison et de la conscience morale.

DUMAS (Georges). — **La tristesse et la joie** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine. F. Alcan; 426 p.).

Cet ouvrage comprend neuf chapitres : 1° *La tristesse passive;* 2° *La tristesse active;* 3° *La joie;* 4° *Mécanisme originel de la tristesse et de la joie;* 5° *Psychophysiologie de la tristesse et de la joie;* 6° *Psychochimie de la tristesse et de la joie;* 7° *Psychophysique de la tristesse*

et de la joie; 8° *Psychomécanique de la tristesse et de la joie;* 9° *Nature de la tristesse et de la joie.*

Dans les trois premiers chapitres, l'auteur étudie, à travers les maladies mentales, les éléments fondamentaux dont se composent la tristesse et la joie et les réactions réciproques de ces éléments les uns sur les autres. L'analyse de la tristesse morbide le conduit à distinguer deux espèces de tristesse : une tristesse passive sans douleur morale, caractérisée par un sentiment général d'impuissance et une tristesse active, qui « s'accompagne d'une douleur morale plus ou moins intense et vaguement localisée dans le cerveau antérieur (p. 118) ». Il remarque que l'on peut aussi distinguer la joie sans plaisir moral et la joie avec plaisir moral. Mais cette distinction n'est pas aussi frappante que celle des deux tristesses parce que « les deux espèces de joie sont caractérisées par des phénomènes plus ou moins marqués d'excitation, tandis que l'excitation de la tristesse active s'oppose nettement à la dépression de la tristesse passive (p. 119) ».

Dans le chapitre IV, M. G. Dumas explique le mécanisme mental par lequel se produisent la tristesse et la joie, d'après la distinction, qu'il tient avec raison pour essentielle, de l'émotion-choc et de l'émotion-sentiment. Il rappelle que Descartes avait bien vu l'importance du choc émotif, dont il avait fait, sous le nom d'admiration ou d'étonnement, la première des passions (p. 183).

Dans les quatre chapitres suivants, il étudie les rapports de la tristesse et de la joie avec les variations des phénomènes circulatoires respiratoires, etc. (ch. V) ; avec les échanges gazeux, l'élimination des déchets organiques et d'une façon générale les combustions (ch. VI) ; avec les sensations de température, de couleur, d'odeur, et même de saveur qu'elles produisent, à leur tour, dans l'organisme (ch. VII); enfin avec l'énergie des muscles, la rapidité ou l'ampleur des mouvements et les diverses expressions musculaires de ces deux émotions (ch. VIII).

Ces chapitres sur la psychophysiologie, la psychochimie, la psychophysique et la psychomécanique de la tristesse et de la joie mettent sous les yeux du lecteur, au moyen de graphiques, des expériences de laboratoire d'un grand intérêt, et les résultats concordants obtenus par l'auteur dans les diverses parties de cette enquête sont très propres à montrer la valeur des méthodes qui, d'après la correspondance du mental et du physique, étendent et développent la psychologie, en la rapprochant des sciences d'observation extérieure.

Le chapitre IX et la conclusion appellent l'attention des philosophes par l'importance de la question générale qui y est examinée. Il s'agit de la nature et de l'origine des émotions M. Dumas rappelle que selon M. William James, l'émotion doit être considérée, « non comme un phénomène psychique ayant son siège distinct dans le cerveau, mais comme un phénomène de sensibilité véritable, prenant sa

source comme toutes les sensations à la périphérie du corps, et perçu dans les centres corticaux comme toutes les excitations sensibles (p. 371) ». Il ne lui paraît pas que cette théorie de l'origine périphérique de l'émotion « s'applique également bien aux deux formes de la tristesse et aux deux formes de la joie (p. 387) ». La tristesse active et la joie exubérante sont, à ses yeux, les causes, non les effets de la plupart des réactions périphériques qui les caractérisent. « Au lieu de dire : je souffre parce que je gémis et que je me tords les mains, je dirai : je gémis et je me tords les mains parce que je souffre. C'est moins paradoxal que les formules de James, mais plus vrai. Tout se passe en effet comme si les phénomènes centraux de plaisir et de douleur étaient primitifs et causals par rapport aux diverses réactions psychiques et organiques de la tristesse active et de la joie excitée (p. 395). »

M. Dumas n'admet pas cependant que la doctrine de M. James doive être complètement abandonnée pour l'excitation agréable et pour l'excitation pénible. Il tient que, le plaisir et la douleur donnés, les réactions motrices, vasculaires qui en résultent viennent retentir dans la conscience et concourent, par là même, à la cœnesthésie de la souffrance ou de la joie, en un mot font partie de l'émotion. La tristesse active et la joie exubérante se composeraient ainsi d'une sensation centrale de douleur ou de plaisir, plus une cœnesthésie périphérique.

Ce n'est pas tout. On pourrait supposer une analyse plus complète qui ferait rentrer sous la commune loi cet état central de douleur ou de plaisir.

« Une excitation forte (représentation et association difficiles) déterminerait, entre autres réactions dans les muscles du corps et en particulier dans ceux de la face, des contractions réflexes, contractions excessives, épuisantes, qui seraient perçues par la conscience sous forme de douleur, et la douleur morale serait la conscience de ces réactions.

« Une excitation légère (représentation et association faciles) déterminerait au contraire, entre autre réactions, dans les muscles du corps et surtout de la face, des effets toniques, des contractions légères qui seraient perçues dans la conscience sous forme de plaisir et le plaisir moral serait la conscience de ces réactions.

« Il y aurait ainsi, dans l'excitation pénible et dans l'excitation agréable, deux espèces de réactions : les unes réflexes, primitives, seraient bien la cause de la douleur et du plaisir; les autres secondaires, automatiques en seraient la conséquence.

« Par suite, James aurait raison jusqu'au bout dans sa théorie périphérique de l'émotion, et la douleur et le plaisir moraux seraient un simple effet, un simple retentissement dans la conscience de certains phénomènes organiques, avant de devenir causes et d'en provoquer à leur tour (p. 395 et suiv.). »

M. Dumas reconnaît que cette hypothèse, d'après laquelle le plaisir moral et la douleur morale peuvent toujours se réduire à des sensations périphériques, n'est pas démontrée et se heurte à des faits graves. Mais alors même, dit-il, qu'ils seraient d'origine cérébrale la thèse physiologique qui les fait dépendre directement des phénomènes organiques ne serait pas pour cela ébranlée. « La thèse physiologique est supérieure ou, si l'on préfère, extérieure à cette question spéciale; on peut lui rester fidèle en admettant l'une ou l'autre solution : que le plaisir moral et la douleur morale soient la conscience directe de certaines variations circulatoires et nutritives dans les cellules du cerveau, ou la conscience indirecte de certaines contractions et sécrétions périphériques, ils n'en restent pas moins la conscience des phénomènes physiologiques qui les déterminent (p. 409). »

Sur cette conclusion nous ferons remarquer : 1° que l'expression *conscience de variations organiques* employée pour définir le plaisir moral et la douleur morale ne peut être qu'une source d'équivoques et d'erreurs; 2° que, dans l'hypothèse périphérique, le phénomène organique est naturellement considéré comme la cause qui *détermine* le phénomène mental, tandis que, dans l'hypothèse de l'origine centrale ou cérébrale de l'émotion, l'observation positive ne saisit à vrai dire, entre les deux phénomènes, qu'un rapport de concomitance et laisse ouverte la question de savoir si l'un des deux, et lequel, dépend originellement et essentiellement de l'autre.

DURAND (DE GROS) (J.-P.). — **Variétés philosophiques** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; XXXII-333 p.).

En ce volume et sous ce titre sont réunies diverses études publiées en 1871 sous le titre d'*Ontologie et Psychologie physiologique*. Ces études sont des morceaux de critique où sont agitées des questions et défendues des doctrines qui n'ont aujourd'hui rien perdu de l'intérêt philosophique qu'elles présentaient à cette époque. Elles sont au nombre de treize : *La métaphysique dans les sciences naturelles et médicales; Les deux cellules du centre nerveux; Une erreur spiritualiste; L'ontologie de M. Taine; La psychologie de Fourier; Deux lettres apologétiques sur le polyzoïsme; M. Claude Bernard psychologue; Le libre arbitre et la médecine; Psychologie et morale de la subconscience; L'âme devant la science; Le panthéisme jugé par M. Grandet; Création et finalité; Dieu, les miracles et la science.* Deux de ces études, la neuvième (*Psychologie et morale de la subconscience*) et la dernière (*Dieu, les miracles et la science*), ne se trouvaient pas dans le volume de 1871 : celle-ci avait paru en brochure en 1863; celle-là, qui n'a que quelques pages, est entièrement nouvelle. Nous devons signaler aussi, dans cette seconde édition, une préface et quelques notes (par exemple, celles de la page 113 et de la page 173) qui forment des additions d'une réelle importance. En revanche, un

travail que renfermait la première édition : *La caractéristique différentielle de la raison et de la folie d'après M. Littré,* n'a pas été réimprimé dans le volume nouveau.

Nous avons rendu compte de la première édition en 1872, dans la *Critique philosophique.* Comme notre jugement actuel sur l'ouvrage ne diffère pas de celui que nous exprimions alors, nous rappellerons ici quelques passages de cet ancien article :

« Nous voyons avec plaisir M. Durand relever le langage incorrect, sans précision, quelquefois contradictoire et inintelligible que tiennent nos physiologistes et nos médecins quand ils abordent les questions psychologiques. Nous approuvons aussi pleinement le procès qu'il fait à la doctrine positiviste des propriétés irréductibles de la matière, qu'il rapproche, avec toute raison, de la doctrine scolastique des qualités et facultés occultes.

« Contre cette doctrine qui ferme les questions, M. Durand défend avec vigueur les droits de la science dont l'effort constant, comme l'ambition constante, est d'expliquer les propriétés prétendues irréductibles, c'est-à-dire de les décomposer, de les ramener à quelque fait plus général et plus simple. C'est ainsi que la science a toujours procédé ; chacune de ses conquêtes est une réduction de propriétés... Il est de fait que, par sa doctrine des propriétés irréductibles, le positivisme se met en travers du mouvement contemporain et se montre rétrograde en physique, en chimie, en physiologie...

« Il y a pourtant une irréductibilité qu'il faut maintenir comme essentielle, parce qu'elle se présente comme une loi de l'esprit, et qu'à la vouloir supprimer on cesse de s'entendre soi-même. C'est celle de la sensation et du mouvement, de l'ordre mécanique et de l'ordre psychologique. C'est précisément celle sur laquelle le positivisme jette de l'obscurité par son aversion pour l'observation psychologique et par le matérialisme de sa physiologie cérébrale. Signaler en toute occasion et poursuivre impitoyablement chez nos savants et chez nos philosophes toute confusion des phénomènes mécaniques et des phénomènes psychiques, c'est remettre de l'ordre et de la clarté dans les idées et dans le langage. C'est la tâche que s'est donnée M. Durand ; et cette tâche, il la remplit avec un talent remarquable. Il comprend qu'on ne doit pas craindre d'accorder au mécanisme, quand on ne sacrifie pas le sujet sentant et pensant. Cette grande question des rapports du mécanisme et de la représentation, en laquelle gît tout le mystère de l'existence, ne comporte qu'une réponse, celle du monadisme leibnizien...

« Les études de M. Durand nous présentent la philosophie de Leibniz commentée et confirmée par les découvertes et les spéculations de la science contemporaine... M. Durand accepte les thèses leibniziennes de l'infinitisme et du déterminisme, comme on peut le voir dans quelques-uns de ses articles. Sur ces points nous sommes

obligés de nous séparer de lui, ou plutôt nous le voyons à regret s'éloigner du nouveau criticisme [1]. »

FÉRÉ (Ch.). — **Sensation et mouvement, études expérimentales de psycho-mécanique,** 2e édition revue (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 170 p.).

M. Ch. Féré passe en revue, dans cet ouvrage, les influences des sensations, de l'exercice intellectuel, de la parole, du plaisir et de la douleur, des émotions, sur la force musculaire et sur les mouvements du corps. Les chapitres qui nous paraissent les plus intéressants au point de vue philosophique sont le chapitre IX, sur le plaisir et la douleur, et le chapitre XVIII, sur la suggestion mentale.

Le plaisir et la douleur. — De ses observations sur les sensations agréables et les sensations désagréables, l'auteur conclut que les premières s'accompagnent d'une augmentation de l'énergie et les secondes d'une diminution ; que la sensation de plaisir se résout dans une sensation de puissance et celle de déplaisir dans une sensation d'impuissance.

« Toute excitation, dit-il, qui amène une augmentation de l'énergie potentielle se termine par une décharge, tantôt lente, quand l'excitation est modérée, tantôt brusque, quand l'excitation est forte et détermine des mouvements réflexes... Chaque décharge s'accompagne d'une diminution de potentiel, de sorte que, à partir d'une certaine limite, la sensation ne peut plus s'accroître proportionnellement à l'excitation. Toute excitation excessive devient pénible. Il en est de même si elle est trop prolongée...

« Les sensations de la vue nous montrent non seulement que la fatigue d'un organe tient à une modification de l'énergie potentielle, mais encore que cette diminution coïncide avec une diminution des vibrations moléculaires. En effet, lorsque l'on regarde longtemps un carré rouge appliqué sur un fond blanc, on voit apparaître du vert sur ses bords, c'est le phénomène du contraste simultané ; chez les sujets faibles, ce phénomène se manifeste plutôt. Chez un sujet normal, on le voit plus tôt aussi lorsqu'il est fatigué...

« S'il est vrai que les sensations agréables ne jouissent de cette qualité qu'en raison de la sensation de puissance qu'elles développent

(1) *La Critique philosophique*, 1re série, t. I, p. 77-80. — Il y avait de l'exagération en certaines phrases de cet article du 7 mars 1872. Nous n'écririons plus que Durand (de Gros) était « nettement, absolument leibnizien » ; qu'il acceptait « la pensée entière de Leibniz ». Car il nous paraît aujourd'hui qu'il ne s'était fait qu'une idée incomplète et par suite inexacte de l'idéalisme leibnizien. Nous aurions aussi maintenant des réserves à faire sur quelques vues, qui ne sont d'ailleurs qu'indiquées en cet article, sur la place donnée par Leibniz en son système à la monade divine, principe des autres monades, et sur l'assimilation de la subjectivité du temps à celle de l'espace.

on peut dire aussi que le plaisir subjectif est constitué par la sensation subjective de puissance. Le plaisir de la puissance peut donc trouver son explication physiologique, tout comme la douleur de l'impuissance : l'un produit un développement des sentiments de bienveillance, l'autre produit les sentiments inverses ; aussi dit-on que le maître pardonne, l'esclave jamais... On peut ajouter que le plaisir de la puissance, ainsi compris, éclaire encore l'origine égoïste de l'altruisme : être utile à autrui contribue à augmenter le sentiment de puissance et par conséquent est agréable en soi ; il est meilleur de donner que de recevoir (p. 68 et suiv.). »

La suggestion mentale. — M. Ch. Féré explique très bien comment du rapport nécessaire qui existe entre le mouvement et toute sensation ou toute représentation mentale dépend le phénomène de la suggestion mentale, de la communication de la pensée :

« On a remarqué que, dans certaines circonstances une personne avait pu comprendre la pensée d'une autre sans que cette dernière eût fait aucun mouvement apparent : c'est ce qui constitue le phénomène occulte de la communication de la pensée, dont on ne rend compte qu'en imaginant des fluides mystérieux. Or, si on peut prouver expérimentalement qu'il ne se passe rien dans l'esprit qui ne se traduise à l'extérieur par des mouvements, des modifications de la circulation et par conséquent des sécrétions, etc., il s'ensuit qu'il est seulement nécessaire de savoir lire les signes extérieurs pour connaître ce qui se passe dans l'esprit...

« Or, nous savons que certains sujets, et les hypnotiques en particulier, sont doués, dans certaines circonstances, d'une acuité sensorielle exagérée ; de nombreuses observations le démontrent : il est donc possible de comprendre que ces mêmes sujets sont capables de saisir certains signes qui échappent à la plupart des individus.

« Je prends un exemple très grossier. Lorsque je pense une lettre j'ai la sensation distincte d'un mouvement qui se passe dans ma langue ; si je pense la bouche ouverte, ce mouvement se voit d'une façon très vague, tandis que les lèvres paraissent complètement immobiles. Je me place en face de G... en somnambulisme, et je la prie de me regarder. Je reste la bouche entr'ouverte et je pense successivement un certain nombre de lettres. G... me regarde attentivement, suit les mouvements des lèvres et de la langue et, au bout de quelques minutes, elle prononce automatiquement quelques-unes des lettres que je pense... G... ne fait en somme que ce que font les sourds-muets qui parviennent à lire sur les lèvres ; mais elle le fait avec une délicatesse beaucoup plus grande, puisque les lettres ne sont pas prononcées...

« On assiste à la production du phénomène que j'ai désigné sous le nom d'*induction psycho-motrice*, et qui consiste dans la reproduction automatique du mouvement que l'on voit faire ; or, nous savons depuis les expériences de Braid, que toute attitude ou tout mouve-

ment suggère une idée corrélative; et nous arrivons en fin de compte à reconnaître que la *communication de pensée* n'est qu'une *communication de mouvement* et que la *suggestion mentale* se réduit à une *suggestion par la mimique* (p. 121 et suiv.). »

FOGAZZARO (ANTOINE). — **Les ascensions humaines. Évolutionnisme et catholicisme**, traduit par Robert Leger (in-12, Perrin; XXXII-249 p.).

Montrer qu'il y a « un accord harmonieux » entre le catholicisme et l'hypothèse évolutionniste, considérée comme le mode de la création de l'univers et du gouvernement des destinées humaines : tel est l'objet commun des écrits réunis en ce volume. Ces écrits, fort intéressants, sont au nombre de trois : I. *Sur une récente comparaison des théories de saint Augustin et de Darwin au sujet de la création;* II. *Pour la beauté d'une idée;* III. *L'origine de l'homme et le sentiment religieux.*

L'auteur remarque d'abord, avec toute raison, que « la doctrine de Darwin, en ce qu'elle a de propre à l'illustre naturaliste, est distincte de l'hypothèse fondamentale de l'évolution (p. 6) ». Toutes les espèces dérivent généalogiquement d'une souche commune : voilà l'hypothèse de l'évolution. Elles en dérivent par la sélection naturelle : voilà la théorie de Darwin. « L'hypothèse fondamentale de l'évolution est commune à Darwin, et au théologien Henslow, au matérialiste Haeckel et au spiritualiste Le Conte, au professeur Huxley et à son contradicteur Mivart (p. 8); » elle ne doit pas être confondue avec tel ou tel système particulier sur les facteurs et les formes de l'évolution. On a montré récemment (dans un mémoire présenté à la Faculté de théologie de l'Université de Munich) les divergences qui existent entre la théorie de Darwin et les thèses de saint Augustin sur la création. Ce n'est pas la théorie particulière de Darwin qu'il s'agit de comparer à ces thèses, c'est l'idée générale de l'évolution. Or, selon M. Fogazzaro, l'idée générale de l'évolution s'accorde parfaitement avec l'enseignement de saint Augustin. Et il cite à ce sujet les passages suivants du traité *De Genesi ad litteram.*

« De même que dans la graine même étaient obscurément contenues toutes les parties de l'arbre futur, ainsi y a-t-il lieu de penser que le monde, quand Dieu créa toutes choses simultanément, avait en lui-même tout ce qui fut fait en lui et par lui à mesure qu'en vint le jour...

« Si donc il façonna dans la terre l'homme et les animaux, qu'est-ce que l'homme a de plus excellent à cet égard, sinon qu'il fut créé à l'image de Dieu? Et cela s'applique non à son corps, mais à son âme spirituelle...

« Examinons donc si la vérité peut être ce qui m'apparaît sans aucun doute, comme plus acceptable pour la raison humaine, à savoir

que Dieu, dans ces premiers actes par lesquels il créa toutes choses à la fois, ait aussi créé l'âme humaine pour l'insuffler ensuite, en temps voulu, aux membres qu'il façonnait dans l'argile; de ces membres mêmes il aurait créé parmi les choses simultanément mises au jour la forme virtuelle, afin d'en faire sortir, à l'heure voulue, le corps humain. On pourrait donc penser, si l'autorité des Ecritures et si la raison ne s'y opposent pas, que l'homme fut fait, le sixième jour, d'un corps qui déjà existait en puissance et d'une âme créée dès le premier jour et cachée parmi les œuvres de Dieu. »

M. Fogazzaro remarque qu'en ce dernier passage l'hypothèse « exprimée par saint Augustin avec prudence et avec quelque timidité se rencontre avec l'hypothèse évolutionniste pour exclure les créations spéciales et successives opérées par les actes de création distincts »; que « ces deux hypothèses sont donc d'accord sur ce point capital (p. 23) ». Il ajoute que les mêmes idées sur la création sont développées au livre XII des *Confessions*, « en un langage précis et enflammé, qu'on dirait pénétré, comme la parole des prophètes, d'un souffle d'en haut (p. 25) ». Il rappelle que saint Augustin, rompant les entraves du sens littéral, voyait dans la « terre invisible et informe » du premier chapitre de la *Genèse* une matière première capable, par la vertu qu'avait mise en elle le Créateur, de produire peu à peu, et chacun en son temps, tous les organismes, et dans laquelle, par conséquent, tout le monde actuel existait en puissance. S'il est permis d'admettre cette interprétation, dit-il, on peut bien croire que notre système planétaire a été produit par la rotation d'une nébuleuse; on peut bien croire que les espèces vivantes se sont produites naturellement par générations successives. — Mais cette interprétation peut être combattue par les théologiens, et elle l'a été en effet. — « Peu importe, si je l'invoque, non pour établir un dogme, mais pour défendre une liberté (p. 184). »

HACHET-SOUPLET (P.). — Examen psychologique des animaux, (in-12, Schleicher frères; xvi-162 p.).

Montrer dans le dressage la méthode d'expérimentation qu'il est nécessaire d'appliquer à l'étude psychologique des animaux, et faire connaître les résultats qu'il a obtenus de cette méthode: tel est l'objet que s'est proposé l'auteur de ce livre. « J'estime, dit-il, que la psychologie particulière de chaque espèce animale et la classification psychologique des espèces ne peuvent être sérieusement établies que grâce à la connaissance et à la pratique du dressage. En effet, se contenter, comme on l'a fait jusqu'à présent, presque exclusivement des seules notions fournies par l'observation de la très petite quantité d'allures naturelles que le savant est à même d'étudier, est une méthode beaucoup trop *contemplative*. Pour se rendre compte de la

composition et des propriétés des corps, le chimiste et le physicien ne se contentent pas d'observer les phénomènes qui se produisent en dehors de toute intervention humaine ; ils provoquent sous leurs yeux des phénomènes artificiels ; ainsi doit faire le psychologue ; il doit chercher dans des expériences psychologiques de dressage rationnel, révélatrices des facultés naturelles, un moyen d'investigation correspondant, par exemple, à ce qu'est l'analyse pour la chimie. Or, on ne trouve, dans les auteurs qui se sont occupés de l'intelligence des animaux, que de très rares allusions au dressage ou à des expériences analogues, et, quand on en rencontre, elles sont presque toujours infirmées par une étude sérieuse de la question (*Avant-propos*, p. 6). »

Le point de départ de l'évolution psychologique des animaux est l'*excitabilité*, simple faculté de réaction qui ne suppose l'existence d'aucun organe particulier. Puis vient l'*instinct*, avec l'existence d'un système nerveux. Au sommet de l'échelle animale apparaît l'*intelligence*, qui est inséparable d'un cerveau ou du moins de centralisations ganglionnaires importantes. De là, au point de vue psychologique, trois catégories d'animaux : ceux qui ne sont doués que d'excitabilité ; ceux qui n'ont que des instincts ; et enfin les animaux intelligents. M. Hachet Souplet explique comment la méthode expérimentale de dressage permet de classer les diverses espèces dans ces trois grandes catégories :

« Quand l'expérimentateur se trouve en présence d'un animal quelconque, il doit procéder par élimination et chercher à établir le plus haut degré de ses facultés. Il doit donc, en premier lieu, essayer de la persuasion : or nous sommes forcés d'admettre comme évident que la persuasion, c'est-à-dire l'art de se faire comprendre par la voie et les signes, l'art de provoquer, chez un sujet, des associations d'idées, n'est possible qu'auprès d'animaux intelligents, et nous avons, dès lors, une sorte de critérium de l'intelligence animale, puisqu'en utilisant cette espèce d'instrument qu'est la persuasion, nous pourrons arriver à déterminer le degré d'intelligence d'un grand nombre d'espèces. Les *animaux pouvant être persuadés* seront donc classés dans une même catégorie.

« Si nous considérons ensuite les animaux qui ne peuvent être classés dans cette catégorie et recherchons quels sont ceux dont les appétits et les besoins sont capables de se satisfaire quand les conditions de leur fonctionnement sont profondément variées par un procédé artificiel de dressage, les animaux que l'homme peut forcer par la coercition de la faim ou par celle de la peur (la faim attirant vers un point donné, la peur chassant vers un point donné, et toutes deux fournissant un moyen d'action coercitive) ; si nous recherchons les animaux qui *sont, par conséquent, guidés par un instinct sûr*, nous arrivons à créer une autre catégorie qui renferme les êtres doués d'instincts primitifs et ne possédant qu'une intelligence à l'état de germe.

« Si, enfin, nous considérons les animaux qui ne peuvent être classés dans les deux premières catégories et qui ne possèdent évidemment ni intelligence, ni instinct, nous constaterons qu'ils sont simplement excitables et vivent sans direction psychique par la seule répétition des phénomènes physiques et chimiques qui constituent la nutrition et la reproduction (p. 17). »

La classification qu'établit l'auteur d'après cette méthode, d'après le genre d'action que l'on peut exercer sur les animaux et qui correspond à leurs caractères psychologiques essentiels, nous semble plus rationnelle que celle de Romanes dont il fait une excellente critique. L'ouvrage contient un grand nombre d'observations intéressantes. Les chapitres consacrés aux animaux intelligents ou qui obéissent à la persuasion méritent une attention spéciale. M. Hachet-Souplet divise cette catégorie supérieure en quatre sous-catégories, selon le développement de l'intelligence. Dans une première sous-catégorie A, qui comprend le cheval, la chèvre, le kakatoès, etc., l'intelligence, bien que déjà indépendante du fonctionnement des instincts, semble pourtant occupée surtout d'assurer un meilleur fonctionnement à ces intincts. Dans une deuxième sous-catégorie B, l'intelligence devient encore plus ouverte et donne naissance à des instincts secondaires fixes et très compliqués (abeilles, fourmis, fauvettes couturières, castors, etc.). Enfin dans les troisième et quatrième sous-catégories C et D (où il faut placer les chiens, les singes, etc.), l'intelligence acquiert son plus grand développement et devient capable de fournir des aptitudes générales à comprendre, à s'adapter aux besoins éventuels, et on arrive à diriger, dans une mesure, les instincts primitifs et à donner le spectacle d'une volonté qui s'impose (p. 141).

M. Hachet-Souplet est évolutionniste. Il considère comme un fait acquis, presque indiscutable, que « l'homme descend d'autres êtres disparus aujourd'hui, descendant eux-mêmes d'autres êtres ». Mais il ne voit pas d'incompatibilité entre le théisme et la doctrine de l'évolution. « Rien ne s'oppose, dit-il, à ce que Dieu ait procédé de cette façon pour créer les espèces, je veux dire à ce que Dieu, ayant créé la force et la matière, ait laissé le monde et la vie sortir de ces deux principes. Cette conception est plus large que celle des interventions répétées de la puissance divine qui sembleraient des retouches apportées à une œuvre imparfaite (p. 157). »

HAECKEL (Ernest). — **Etat actuel de nos connaissances sur l'origine de l'homme.** Mémoire présenté au 4e Congrès international de Zoologie à Cambridge, traduit par le Dr *L. Laloy* (broch. in-8°, Schleicher frères; 62 p.).

Haeckel expose, en cet intéressant Mémoire, les connaissances que fournissent actuellement l'anatomie comparée et la paléontologie sur la descendance animale de l'homme. Ces connaissances se résu-

ment dans les quatre propositions suivantes appuyées sur des données scientifiques concordantes :

« 1° Les primates forment un groupe naturel *monophylétique;* tous les lémuriens et singes, l'homme compris, descendent d'une forme ancestrale commune et hypothétique, que nous appellerons *archiprimas.*

« 2° Des deux ordres de primates, les lémuriens (*prosimiæ*) sont les plus inférieurs et les plus anciens; c'est d'eux que sont issus plus tard les singes véritables (*simiæ*).

« 3° Parmi ces derniers, les singes orientaux (*catarrhinæ*) constituent un groupe naturel, *monophylétique ;* leur ancêtre commun hypothétique (*archipithecus*) est issu directement ou indirectement d'un rameau des prosimiens, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on comprenne leurs relations avec les singes du Nouveau-Monde.

« 4° L'homme provient d'une série de catarrhiniens éteints; ces ancêtres immédiats dans cette série appartenaient au groupe des singes sans queue et à cinq vertèbres sacrées (*anthropoïdes*); ses ancêtres les plus éloignés, au groupe des singes à queue, avec trois ou quatre vertèbres sacrées (*cynopitheca*) (p. 19). »

Voici la conclusion du savant naturaliste :

« Si nous contemplons à un point de vue général l'état actuel de l'anthropogénie, et si nous saisissons d'un regard toutes ses preuves empiriques, nous sommes en droit de dire aujourd'hui : *La descendance de l'homme d'une série de primates tertiaires n'est plus une vague hypothèse, mais bien un fait historique.* Naturellement ce fait ne peut pas être prouvé par les méthodes exactes; nous ne pouvons démontrer les innombrables phénomènes physiques et chimiques qui, au cours de plus de cent millions d'années, ont conduit progressivement de la monère la plus simple et du protozoaire primitif jusqu'au gorille e à l'homme. Mais il en est de même de toutes les vérités historiques. Nous croyons tous à l'existence de Linné et de Laplace, de Newton et de Luther, de Malpighi et d'Aristote, bien quelle ne puisse être démontrée d'une façon exacte, dans le sens de l'histoire naturelle moderne. Nous sommes persuadés de l'existence de ces génies et de beaucoup d'autres, parce que nous connaissons les œuvres qu'ils ont laissées, et parce que nous voyons l'influence qu'ils ont exercée dans l'histoire de la civilisation. Mais ces arguments indirects ne sont pas plus probants que ceux qui ont servi à établir l'histoire des ancêtres vertébrés de l'homme (p. 38). »

Nous signalerons, dans la Mémoire de Haeckel, les pages 25-29, où il explique la position intermédiaire du *pithecanthropus erectus*, découvert par Dubois entre les anthropoïdes et l'homme ; le passage où il indique les modifications importantes qu'a produites l'adaptation à l'allaitement dans l'organisme du mammifère nouveau-né aussi bien que dans celui de sa mère (p. 31); celui où il repousse comme Spencer, la théorie du plasma germinatif de Weismann et

se prononce pour la transmission des qualités acquises (p. 37).

Nous ne dirons rien des conséquences matérialistes que Haeckel se plaît à tirer de la descendance simienne de l'homme. Au point de vue idéaliste où nous sommes placé, elles n'ont pas plus de valeur philosophique que le spiritualisme traditionnel auquel il les oppose.

HOFFDING (Le Dr Harald). — **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience**, trad. par *Léon Poitevin*, préface de *M. Pierre Janet* (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; xii-483 p.).

On ne saurait mieux caractériser cet excellent Manuel de psychologie que ne le fait M. Pierre Janet dans sa préface : « Ce livre, dit-il, est l'œuvre d'un philosophe qui sait prendre dans Kant et dans Spinoza de grands principes toujours vrais. Il ne supprime pas par ignorance, comme il arrive trop souvent aux savants, les grands problèmes relatifs à la conscience, aux rapports de l'esprit et du corps, à l'activité mentale... Mais ce livre est en même temps l'œuvre d'un savant qui n'a rien négligé des études d'anatomie, de physiologie, de linguistique, de psychologie expérimentale... Il est intéressant de montrer dans ce manuel combien la psychologie la plus précise est redevable aux enseignements de la philosophie classique et quel complément elle leur apporte (p. iii). »

L'ouvrage de M. Höffding est divisé en sept chapitres :

I. *Objet et méthode de la psychologie;* II. *Ame et corps;* III. *Le conscient et l'inconscient;* IV. *Division des éléments psychologiques;* V. *Psychologie de la connaissance;* VI. *Psychologie du sentiment;* VII. *Psychologie de la volonté.* Parcourons ces chapitres, en notant les conclusions de l'auteur sur quelques-unes des questions qui y sont examinées.

Il explique comment la psychologie subjective est complétée par la psychologie objective, en faisant remarquer que la première, seule, « voit les phénomènes face à face », que la seconde « s'appuie toujours, en définitive, sur un raisonnement par analogie mais que ce raisonnement peut fournir des correctifs indispensables à notre observation subjective (p. 30) ».

Il montre l'inexactitude de cette proposition, que l'on rencontre quelquefois « même chez des physiologistes éclairés et pourvus d'une certaine culture philosophique : *L'activité de la conscience est une fonction du cerveau* (p. 76) ». Ce qui est vrai et ce qu'il faut dire, c'est que « certains phénomènes de conscience déterminés sont liés à la fonction de certaines parties déterminées du cerveau ». « L'activité consciente et la fonction cérébrale ne nous sont jamais connues qu'au moyen de sources différentes de connaissances... Quand le matérialisme, biffant d'un simple trait cette différence essentielle, attribue tout simplement au cerveau la capacité d'être conscient, ou que peut-être même il fait du cerveau le sujet des manifestations de

la conscience, il revient proprement à un point de vue mythologique et fantaisiste (p. 77). »

Il incline à admettre, d'après la parenté de l'activité consciente et de l'activité inconsciente, que les processus inconscients sont de nature réellement psychique, et que « les sensations, les sentiments et les pensées de l'être conscient sont des formes de développement plus hautes de quelque chose qui se présente à un degré et sous une forme moins élevée, aux étages inférieurs de la nature (p. 105) ».

Il tient pour « invraisemblable » la théorie de M. William James d'après laquelle les émotions ne seraient autre chose que des sensations correspondant à l'action des organes sur l'encéphale. L'objection qu'il oppose à cette thèse est qu'en certains cas, « on pourra par l'observation interne, discerner deux stades dans la naissance du sentiment : un premier où l'influence des éléments intellectuels et, par suite, la qualité particulière du sentiment se manifestent distinctement, et un second qui correspond à la réaction organique sur l'encéphale (p. 362) ».

Il croit, comme Bain, qu'il faut distinguer, de l'*irritabilité* ou faculté de réagir d'une manière propre contre les excitations, la *spontanéité* ou faculté de se mettre soi-même en mouvement, et que, dans l'homme et dans l'animal, les premiers mouvements sont spontanés, c'est-à-dire se manifestent sans attendre les impulsions du dehors. « Le mouvement précède la perception sensible et, à l'origine, il a lieu sans excitations externes. Il est lié d'une manière plus intime et plus inséparable à notre nature que ne l'est la perception sensible... La perception sensible et la pensée sont précieuses pour diriger le mouvement, mais ne le produisent pas à l'origine (p. 409). »

Le chapitre v (*Psychologie de la connaissance*) nous a particulièrement intéressé. M. Höffding y examine les théories *nativiste* et *empiriste* de la perception de l'espace. Il ne lui paraît pas que la perception immédiate et primitive des petites surfaces puisse être sérieusement contestée. « Sensation d'une couleur, cela veut dire évidemment : sensation d'une *surface* colorée... Il faut bien, en définitive, que ce que nous sentons comme dur ou mou, rude ou poli, soit quelque chose d'étendu, une surface dure ou molle, rude ou polie. Un point mathématique ne saurait être perçu comme coloré, dur ou mou. Même s'il est vrai que des objets assez grands ne peuvent être perçus que par le mouvement des organes de la vue et du toucher, il faudrait bien admettre cependant que les petits objets se peuvent percevoir immédiatement sans processus successif... La *perception des petites surfaces* serait donc le minimum auquel se restreindrait le nativisme ou théorie de l'innéité de la perception spatiale, ce serait sa position dernière, mais inexpugnable (p. 262). »

Nous devons signaler, dans le même chapitre, une critique originale et pénétrante du phénoménisme empirique de Hume pour ce

qui concerne l'idée du moi (p. 176-180) et le rapport de causalité (p. 277-283).

Disons, en terminant cette notice, que notre adhésion est naturellement acquise aux vues de notre auteur sur la place centrale que doit garder l'observation intérieure en psychologie; sur la fonction physiologique de penser attribuée au cerveau; sur l'impossibilité de réduire l'inconscient à un fait purement cérébral; sur l'origine périphérique de l'émotion; sur la part que l'on est obligé de faire à la théorie nativiste; sur la nature synthétique du moi; sur le principe de causalité envisagé comme inhérent à notre constitution mentale. Nous en avons exposé d'analogues dans la *Critique philosophique*, dans l'*Introduction* à la *Psychologie de Hume*, dans les volumes précédents de l'*Année philosophique* et dans la *Revue philosophique*.

LEENHARDT (F.). — **L'évolution** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 31 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Montauban au commencement de l'année scolaire 1899-1900. Elle traite du phénomène de l'évolution, considéré en général. Le savant professeur explique d'abord comment le sens donné au mot *évolution* s'est successivement modifié et élargi ensuite des progrès de l'histoire naturelle. Il aurait pu faire remarquer, en passant, que l'évolution, telle que l'ont d'abord entendue les naturalistes, impliquait la préexistence des germes et la fixité des espèces ; et que ce mot, depuis l'apparition de l'ouvrage et de la théorie de Darwin, est devenu synonyme de *transformisme*, c'est-à-dire a pris un sens contraire à son ancienne et classique acception. C'est un exemple curieux des *variations* de la science et, par suite, du langage scientifique.

L'idée scientifique d'évolution ne peut selon M. Leenhardt, être opposée à l'idée philosophique et religieuse de création. On ne doit voir, dit-il, dans l'évolution que le mode de création des êtres vivants. « Les diverses formes possibles du panthéisme n'ont rien à faire avec une notion dont l'origine naturelle ne peut être effacée, malgré le change que peuvent donner les mots. Le terme évolution, si on ne le détourne pas de son sens *naturel* par des compromissions philosophiques qui le font synonyme de devenir éternel, implique, à ne considérer que l'évolution embryonnaire comme type, un créateur de ce qui se déroule (p. 8). »

Et plus loin : « Pour nous qui croyons de toute notre âme au Créateur, toutes les explications de la formation des êtres qu'on appelle filiation, descendance, transformisme, évolution, ne sauraient être que bien reçues lorsqu'elles apportent avec elles leurs garanties scientifiques. Elles ne sauraient, en effet, désigner autre chose pour nous que la forme donnée par Dieu à son activité créatrice ; bien

plus, nous les accueillerons et les rechercherons précisément pour mieux comprendre les merveilleuses intentions de cette activité, car à l'œuvre et aux moyens employés, on connaît l'ouvrier. Définir l'évolution naturelle, c'est donc préciser l'idée ordinaire de création des plantes, des animaux et de l'homme (p. 14). »

Mais la forme que Dieu a donnée à son activité créatrice, et que précise l'évolution naturelle, soulève une grave et terrible question. L'œuvre du Créateur, si on l'envisage au point de vue traditionnel, revêt une allure singulière et contradictoire. Ce n'est pas un artiste tout-puissant qu'elle révèle. Il semble que l'auteur de la nature ait rencontré en chemin des obstacles imprévus et des difficultés insurmontables, si bien qu'il a dû modifier ses plans, revenir sur ses pas, et n'arriver au but qu'après mille détours et en laissant la route jonchée de ruines. Comment expliquer les faits très nombreux qui établissent cet état de chose dans le passé, comment les concilier avec la sagesse et la puissance divines, aussi longtemps que Dieu est considéré comme le créateur direct de tout ce que nous voyons et tel que nous le voyons aujourd'hui?

Il n'y a, dit M. Leenhardt, qu'une réponse à cette question, « c'est que Dieu n'a pas été seul acteur dans l'œuvre de la création du monde organique (p. 17) ». « Plus on tourne et retourne la question, plus s'impose à l'esprit l'idée qu'il y a dans la nature un élément dont on n'a pas tenu compte et qui explique ce qu'on ne saurait attribuer ni à l'action d'une intelligence toute-puissante qui marche sûrement vers le but, ou à l'action d'une puissance d'évolution qui fait sortir les êtres les uns des autres comme le poussin de l'œuf, ce qui d'ailleurs revient au même pour qui croit en Dieu (p. 18). »

L'évolution de la vie dans le passé présente des singularités et des impropriétés qui ne peuvent être le résultat d'une activité directe de Dieu. Soit. Mais quelle autre activité va-t-on faire intervenir pour lui attribuer ces anomalies? Ici la conscience du naturaliste écarte l'hypothèse d'une chute primitive soutenue par quelques philosophes, notamment par Secrétan et par M. Renouvier. Il lui paraît difficile d'admettre cette hypothèse, « lorsqu'on passe de l'abstrait des philosophes au concret des naturalistes ». « Au contact des faits particuliers qu'il s'agit d'expliquer, les abstractions d'une chute primitive vous laissent perplexe, et, d'ailleurs, le problème est-il vraiment supprimé parce que les singularités présentées par le processus de formation dans la nature organique, au lieu d'être constatées dans une création de Dieu au sens vulgaire, le seraient dans une restauration entreprise par ce même Dieu ensuite d'une chute? Il ne le semble pas, puisque, dans un cas pas plus que dans l'autre, on ne peut faire appel ni aux lois générales, ni à l'action directe de Dieu (p. 17). »

Quel est donc ce facteur dont il faut joindre l'action à celle de Dieu dans la production des êtres vivants?

« Je ne sais où le trouver, répond M. Leenhardt, si ce n'est dans l'activité propre de l'être. Dans l'histoire de l'humanité, un tel facteur s'appellerait la liberté ; dans l'histoire de la vie, nous ne pouvons le désigner de ce nom qui implique des éléments moraux ; il ne peut dès lors consister qu'en une réaction propre de chaque individu, réaction qui intervient dans les mille circonstances où les êtres peuvent être placés au cours de leur existence à travers les périodes géologiques et qui a ouvert telle voie plutôt que telle autre à leur évolution. C'est de cette activité propre de l'être que seraient résultées au cours des âges ces singularités qu'aucun artiste ne revendiquerait pour son œuvre, et qu'*a fortiori* on ne peut attribuer à l'Artiste suprême.

« S'il en est ainsi, l'idée d'évolution, comme naguère celle de création, doit à son tour être profondément modifiée pour exprimer un procédé de création dans lequel non seulement les créatures se développent de dedans en dehors, mais où elles tendent à devenir elles-mêmes un des facteurs de leur propre développement (p. 18 et suiv.). »

A ceux qui objecteraient que cette activité spontanée des êtres vivants fait de l'accident un des facteurs du monde, M. Leenhardt fait remarquer que l'accident peut très bien avoir sa place dans le plan de la création, s'il est précisément le moyen dont Dieu s'est servi pour préparer, par la créature elle-même en son évolution, les conditions de la liberté morale (p. 27) ; que cette spontanéité réelle, cette contingence, n'est pas plus difficile à comprendre chez les animaux que la liberté chez l'homme ; et même que celle-ci, pour être vraie, implique celle-là, d'après les rapports que la paléontologie laisse supposer entre l'homme et les autres vertébrés (p. 28).

Telle est cette remarquable leçon d'ouverture. Il nous paraît que l'on peut très bien admettre, et même étendre aux éléments ou monades de tous les êtres, ce principe d'activité indéterminée dont M. Leenhardt fait un facteur de l'évolution des êtres vivants. Ainsi généralisé, l'évolutionnisme libertiste peut être rapproché de l'atomisme libertiste d'Epicure et de la doctrine contingentiste de M. Boutroux. Cette conception originale de l'évolution est d'un haut intérêt et d'une grande portée philosophique : elle permet de voir dans le monde un pluralisme réel, mais conciliable avec le monisme de la création ; elle offre une solution, la plus satisfaisante que nous connaissions et puissions concevoir, du problème du mal. L'homme, d'après cette conception, n'aurait pas seul le pouvoir, qu'on est porté à lui attribuer comme un privilège, d'achever sa nature par la liberté, de se faire en partie lui-même. Tous les êtres partageraient avec lui ce pouvoir ; le monde se serait fait, se ferait en partie lui-même, serait en partie *causa sui*, par la liberté métaphysique des éléments. Et ces libertés inférieures, concourant avec la volonté divine, qui aurait tracé et limité la sphère de leur action, auraient

préparé pour les libertés supérieures, soumises à la loi morale, un monde d'épreuve, en raison de la place qu'elles auraient faite à l'inharmonie, à l'irrationalité, au mal. Ces libertés des monades remplaceraient le principe du mal de l'ancien dualisme (Ahriman, la matière rebelle), sans porter atteinte aux attributs divins.

LEPIDI (Le P.). — **Opuscules philosophiques**, traduits de l'italien par *E. Vignon* (in-12, Lethielleux; VII-284 p.).

En ces opuscules, une pensée qui ne manque pas de force ni de subtilité est mise au service de la doctrine et de la méthode thomistes. Ils sont au nombre de quatre : I. *L'activité volontaire de l'homme et la causalité divine*; II. *La critique de la raison pure d'après Kant et la vraie philosophie*; III. *La passion ou la mise en acte de la passivité et ses cinq aspects dans l'âme humaine*; IV. *Du pouvoir extraordinaire de Dieu sur les lois de la nature*. Les deux premiers, où l'auteur combat le molinisme et le criticisme de Kant, nous ont paru les plus intéressants.

I. On sait que, d'après le système moliniste, l'acte libre, exercice particulier et déterminé de la liberté humaine, dépend directement de cette liberté, mais ne dépend de la causalité divine qu'indirectement et en tant qu'elle a créé cette liberté. Le P. Lepidi repousse cette doctrine, « parce qu'elle s'oppose à la subordination et à la dépendance qui sont essentielles à l'être fini, et parce qu'elle contrarie l'universalité de la cause première par essence, qui embrasse tout (p. 65) ». Il veut donc, comme saint Thomas, que l'exercice déterminé de la liberté soit causé directement et *in actu* par Dieu même, ainsi que la faculté de produire l'acte libre, aussi bien que la substance à laquelle est attachée cette faculté. Il montre ce qu'il appelle les contradictions et les impossibilités du molinisme. « Ce système, dit-il, admet l'immensité et la transcendance de la cause première par essence ; et il soustrait à son influence causale quelque chose qui appartient à la dépendance de la liberté créée. Il admet la cause libre créée, comme essentiellement seconde et subordonnée ; et, en même temps, il la reconnaît comme une cause absolument première, quant à cette raison précise qui consiste à se déterminer soi-même subjectivement et objectivement (p. 67). »

Il nous semble que les molinistes peuvent aisément se défendre contre ce reproche de contradiction, et le renvoyer à leurs adversaires, en expliquant que l'immensité et la transcendance de la cause première et la subordination de la cause libre créée conservent un sens fort clair dans leur doctrine ; tandis que, dans le système thomiste, la liberté humaine, ne constituant pas, dans son exercice, comme dit Bossuet, « une exception de la commune dépendance », c'est-à-dire de la commune nécessité des choses éternelle-

ment voulues de Dieu, n'est plus qu'un mot vidé de toute signification réelle.

II. Dans son étude sur la critique de Kant, le P. Lepidi fait de curieux efforts pour démontrer que le principe de causalité n'est pas un principe synthétique *a priori*. Voici par quelles propositions, selon lui analytiques, il passe du non-être qui précède le commencement de l'être à la cause qui le fait commencer :

« L'être qui commence présuppose nécessairement et universellement le non-être. Voici donc une proposition analytique : *l'être qui a un commencement est précédé par le non-être.*

« Le non-être qui précède le commencement de l'être n'est pas la négation absolue de l'existence actuelle et possible; car s'il en était ainsi, l'être ne pourrait jamais commencer. Donc, le non-être, tout en niant l'existence actuelle, en affirme cependant la possibilité. Et nous avons ici une autre proposition analytique : *le non-être, qui précède le commencement de l'être, c'est l'être possible.*

« Mais l'être possible, qui précède son existence actuelle, est un être réellement possible; et cette possibilité réelle doit avoir un fondement *in re*. Et voici une troisième proposition : *le possible réel a un fondement réel.*

« Or, le fondement *in re* n'est pas le possible lui-même, qui n'existe pas encore. Ce n'est pas son existence actuelle, puisque l'être possible précède l'actuel. Donc le fondement *in re* du possible ne peut être qu'un être, qui ait la force d'actualiser le possible. Il faut vraiment qu'il en soit ainsi, puisque l'être possible, c'est l'être qui peut être produit. Or, ce qui peut être produit a comme corrélatif essentiel l'être qui peut produire. Donc, le fondement *in re* du possible n'est autre chose que l'être qui le produit, c'est-à-dire sa cause (p. 101). »

La première de ces propositions : *le non-être précède l'être qui commence,* est certainement analytique. Mais il est facile de voir qu'en allant de cette première proposition à la dernière : *l'être qui commence est causé,* on ne va nullement du même au même. L'idée du non-être ne reste pas identique dans les formes qu'on lui fait revêtir. Le non-être, pure négation, ne contient pas en soi, n'affirme point *per se*, le possible : il faut qu'on l'y introduise ensuite de l'idée que l'on a de l'être actuel. Le rapport du non-être à l'être qui commence est un rapport de précession, non le rapport aristotélicien de la puissance à l'acte. On ne peut transformer le non-être en puissance que par un jugement synthétique. La possibilité pure et simple d'exister ne signifie pas, ne contient pas en soi, la possibilité d'être produit par la force d'un être actuel : c'est par un jugement synthétique qu'on lui donne cette signification et ce fondement, que l'on définit l'être possible : l'être qui peut être produit ou causé. On comprend que, dans le *non-être*, ainsi métamorphosé, d'abord en *être possible,* puis en *être qui peut être causé,* le P. Lepidi arrive finalement à découvrir l'idée de cause.

LERAY (Le P.). — **La constitution de l'univers et le dogme de l'eucharistie** (in-8°, Poussielgue; 275 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux parties : I. *Constitution de l'univers;* II. *Dogme de l'eucharistie.* Il se termine par un appendice renfermant deux mémoires sur l'*Instinct* et un *Essai de cosmogonie générale.*

I. Le P. Leray commence par examiner les divers systèmes proposés jusqu'ici sur l'essence de la matière : celui de Descartes qui fait de l'étendue l'essence de la matière et admet le plein absolu; celui des atomistes anciens et modernes (Démocrite, Epicure, Gassendi, Newton); qui sépare et tient à distance, par des vides, les parties de la matière étendues et impénétrables; celui de Leibniz, qui compose les corps de monades ou d'unités inétendues, et qui réduit l'étendue à un rapport de coexistence entre ces monades; celui de Boscovich, pour qui les monades de Leibniz sont des centres de forces attractives et répulsives. Il rejette le premier, comme incompatible avec le mouvement; le second, parce que le néant des vides ne peut expliquer une relation positive, telle que celle de la distance; le troisième, parce qu'il fait résulter l'étendue d'éléments sans dimension, et qu'il supprime l'action mutuelle des monades; le quatrième, parce qu'il ôte, comme le troisième, toute réalité à l'étendue, et qu'il accorde aux monades un genre d'action impossible, l'action à distance.

L'auteur expose ensuite son propre système. Il y réunit la notion de substance simple ou de monade, qui « nous est fournie par la connaissance que nous avons des faits de notre âme », et la notion cartésienne de l'étendue substantielle, l'espace nous offrant, dit-il, « le caractère d'une substance, d'une réalité qui subsiste en elle-même (p. 8) ». Il explique pourquoi la seconde doit être jointe à la première : « Les monades sont impuissantes à rendre compte des distances; le vide néant n'explique rien; le plein absolu répugne au mouvement. Il faut donc reconnaître entre les corps un espace ayant des dimensions réelles qui mesurent les distances, un espace pénétrable qui se prête à tous les mouvements. C'est l'étendue substantielle de Descartes, moins l'impénétrabilité et les qualités corporelles qui en découlent (p. 17). »

L'espace dont le P. Leray fait une substance, et qu'il appelle espace réel diffère de l'espace idéal et de l'espace imaginaire. L'espace idéal n'est autre chose que l'idée générale d'espace; et l'espace imaginaire est la représentation de l'espace réel indéfiniment agrandi par l'imagination. L'espace réel doit être conçu « comme une sphère immense, lieu de l'univers (p. 18) ». On ne peut le supposer infini; car, dans cette hypothèse, il réaliserait un nombre infini : « il devrait renfermer un nombre infini de mètres cubes, par exemple (p. 17) ». N'étant point infini, il a une surface qui le limite. Cette surface a nécessairement une forme convexe; car, si elle offrait une concavité, on aurait

de l'un de ses points à un autre une distance réelle qui serait hors de lui. Quoiqu'il ne soit pas infini, l'espace réel est divisible à l'infini; « car, si après un nombre fini de divisions, on arrivait à des parties simples, il en résulterait qu'une dimension finie serait la somme d'éléments sans dimension (p. 20) ». Comme l'espace réel a des limites, un atome dont le mouvement serait dirigé vers ces limites et qui les atteindrait, devrait « se réfléchir, comme il ferait à la rencontre d'un obstacle infranchissable (p. 38) ».

Le P. Leray ne recule devant aucune de ces conséquences qui se tirent logiquement de son système. Il faut, si l'on admet un espace réel, que cet espace soit distinct de l'espace idéal et de l'espace imaginaire; il faut qu'il soit à la fois fini et divisible à l'infini, c'est-à-dire qu'il ne puisse pas avoir, dans l'ordre de la multiplication, un nombre de parties réelles plus grand que tout nombre assignable, et que pourtant il puisse avoir un tel nombre de parties réelles dans l'ordre de la division; il faut que les distances n'aient de réalité que dans ses limites, et, pour cela, qu'il soit parfaitement sphérique; il faut, enfin, que ses limites soient conçues comme infranchissables à tout mobile, c'est-à-dire qu'une chose supposée passive et pénétrable présente à son extrémité, comme disait Lucrèce, « un obstacle qui arrête la flèche lancée avec force et lui ferme le passage ».

« On ne peut, dit notre auteur, échapper à ces conclusions, qu'en niant la réalité objective de l'espace et de l'étendue des corps, et cette négation conduit à l'idéalisme. Car, si l'on refuse l'objectivité à l'étendue, il faudra la refuser à toutes nos perceptions sensibles, qui toutes reposent sur l'étendue; et si toutes nos perceptions sensibles sont purement subjectives, comment saurons-nous s'il existe des corps, ou du moins si les qualités des corps ont des rapports avec celles que nous leur attribuons (p. 22)? » — Mais c'est précisément par là, répondrons-nous, que ces conclusions, où aboutit le réalisme spatial, sont, à nos yeux, très intéressantes. En jugeant le principe d'où elles sortent, elles confirment, en ses résultats, la critique idéaliste de l'espace et des qualités primaires des corps. Elles aident à prendre au sérieux et à accepter ces résultats, sans s'arrêter aux protestations du sens commun, de l'autorité religieuse et même du dogmatisme scientifique; à reconnaître *hardiment* que c'est la perception sensible qui, en vertu de ses lois, revêt elle-même les objets de la forme du continu qu'elle croit leur appartenir.

II. Grâce à son système de l'espace réel, le P. Leray peut expliquer le dogme de la transsubstantiation sans recourir aux accidents absolus, c'est-à-dire séparés de toute substance, que supposaient les scolastiques. « Les scolastiques, dit-il, admettent que la quantité dimensive peut exister sans adhérer à aucune substance et ils la nomment alors accident absolu. Un tel accident ne diffère pas de notre espace, dont ils reconnaissent ainsi la possibilité. Seulement, ce qui est pour eux un miracle rentre pour nous dans l'ordre naturel (p. 144). »

Il est inutile de dire, — on le comprend assez d'après ce qui précède, — que nous ne saurions accorder pas plus de valeur à l'explication du P. Leray qu'à celle des scolastiques.

MEUNIER (Victor). — **Les ancêtres d'Adam, histoire de l'homme fossile**, édition Thieullen (in-18, Fischbacher ; xxxiv-312 p.).

Ce livre, consacré à la découverte de l'antiquité géologique de l'homme, a une histoire assez curieuse. Il devait paraître en 1874, il était imprimé lorsque l'éditeur s'aperçut que la science officielle, représentée par Elie de Beaumont, y était convaincue d'erreur et d'aveugle parti pris sur la question de l'homme fossile. Cet éditeur dit M. V. Meunier était un « libraire parisien, publicateur de ces ouvrages de luxe dans le calcul desquels les subventions ministérielles entrent toujours » ; « son effroi d'encourir la défaveur académique et, par suite, la disgrâce ministérielle fut tel que, pour en détourner le risque, il n'hésita pas à supprimer l'édition tirée à trois mille p. vi-xi). » Elie de Beaumont qui était, pour l'Académie des sciences, l'oracle géologique, s'entêtait à nier l'existence de l'homme fossile que Boucher de Perthes avait démontrée ; l'importance des recherches et des travaux de ce dernier avait, par suite, été injustement méconnue en France ; et l'ouvrage, qui mettait en lumière ces ouvrages et ces travaux, mis au pilon en 1874, était depuis cette époque enterré. Il vient de ressusciter, grâce à un négociant parisien, fervent de l'archéo-géologie ou paléontologie humaine, M. Thieullen. Il comprend quatre parties : I. *Découverte de silex taillés dans le diluvium ;* II. *Découverte d'ossements humains dans le diluvium ;* III. *Nouvelles preuves de la contemporanéité de l'homme et des animaux quaternaires ;* IV. *L'homme est antérieur au diluvium.* Dans les deux premières parties, M. Victor Meunier expose les découvertes de Boucher de Perthes. Elles ont établi « que l'homme est beaucoup plus ancien que Cuvier et, avec lui, la plupart des géologues ne l'avaient pensé ; qu'il date même d'une époque qui excède démesurément celle où les traditions des Occidentaux placent la création du ciel et de la terre ; qu'il existait déjà quand les terrains quaternaires se sont formés ; qu'il a été contemporain de l'*Elephas primigenius*, du *Rhinoceros tichorinus*, du bœuf et du cheval fossiles (p. 105) ». Nous signalerons, dans la seconde partie le chapitre où l'auteur rappelle les principes de l'archéo-géologie tels que Boucher de Perthes les a formulés lui-même (p. 206-224). La troisième et la quatrième partie font connaître les découvertes postérieures à celles de Boucher de Perthes, notamment celles de M. Larlet, de M. Jules Desnoyers, de M. l'abbé Bourgeois. Les unes ont fourni de nouvelles preuves de la contemporanéité de l'homme et des animaux quaternaires ; les autres font remonter l'apparition de l'homme au delà du terrain quaternaire, jusqu'au terrain pliocène

et même (celles de M. l'abbé Bourgeois) jusqu'au terrain miocène. « Nous en sommes là aujourd'hui, conclut M. V. Meunier, n'ayant d'ailleurs plus rien à envier, quant à l'antiquité, aux singes anthropomorphes (p. 274). »

MONCALM (M.). — **L'origine de la pensée et de la parole** (in-8°, F. Alcan; 316 p.).

L'unité de la pensée et de la parole, telle est, d'après M. Moncalm, la loi fondamentale de la raison, « le flambeau qui projette sa lumière sur l'origine de l'homme ». Ni le matérialisme scientifique ni le dogmatisme théologique ne nous permettent de choisir avec certitude et réflexion entre la doctrine de l'évolution et celle de la création. Seule la philosophie du langage est capable de nous fournir la solution de ce débat. Grâce à elle, « le point où l'animal finit et où commence l'homme peut être déterminé avec une rigoureuse précision, car il coïncide avec le commencement de la période radicale du langage et le langage, c'est la raison (p. 40) ».

Les plus vieilles littératures des peuples donnent des renseignements sur la manière dont nos ascendants se représentaient la divinité dans ses rapports avec les mortels. La Bible des Hébreux, les livres sacrés des Hindous, les mythologies de la famille aryenne constituent une riche mine que M. Moncalm n'a pas la prétention d'épuiser. Il s'efforce même de remonter plus loin dans le temps et, sur la trace de Darwin et de Max Müller, de trouver des documents très antérieurs à ces textes littéraires dans des régions du monde physique et du monde mental restées jusqu'ici inexplorées. L'analyse des langues tant vivantes que mortes doit nous faire « atteindre aux premières couches de la pensée humaine ».

Nous ne pouvons suivre M. Moncalm dans cette œuvre complexe, parfois un peu confuse et désordonnée, d'historien, de philologue, de philosophe et de moraliste. La philologie lui met aux mains un « télescope d'une telle puissance » qu'il arrive, croit-il, à pénétrer l'état social de nos ancêtres à une époque pour laquelle nous manquons de documents écrits et à retracer la préhistoire de l'humanité. *Au temps de nos ancêtres aryens; Premières sociétés humaines; Histoire de l'ancien langage; Les mythes; Les hymnes védiques; La religion comme l'homme l'a comprise :* tels sont les chapitres principaux dans lesquels M. Moncalm s'efforce de justifier son affirmation mainte fois répétée : « La connaissance de la nature de l'homme et l'histoire tout entière de l'humanité nous seront révélées par l'étude de la science du langage (p. 95). »

Nous n'oserions pas affirmer que M. Moncalm ait réussi. Nous trouvons en effet dans son livre tel chapitre intitulé *Pas décisif* qui contient un long exposé de la philosophie de Kant. Qu'y a-t-il là de phi-

lologique ? La science du langage a sans doute son utilité ; elle apporte des notions nouvelles, des arguments imprévus à l'appui de telle ou telle thèse. S'ensuit-il qu'elle puisse résoudre les problèmes les plus obscurs ? La tentative de M. Moncalm ne suffit pas à le prouver.

NOEL (Léon). — **La conscience du libre arbitre** (in-12, Lethielleux ; VII-288 p.).

Est-on fondé à reconnaître l'impossibilité de démontrer l'existence du libre arbitre par la conscience que l'on croit en avoir ? Telle est la question examinée en ce livre. L'objet que s'y est proposé l'auteur est de « préciser l'argument de conscience », d'en établir la valeur », aujourd'hui contestée par la plupart des philosophes, de le « dégager des obscurités que le déterminisme a accumulées contre lui (*Avant-propos*, p. VI) ». Il faut, selon M. Noël, voir dans le libre arbitre un fait psychologique dont l'observation intérieure peut nous assurer; sans quoi l'on est conduit à statuer que la science et la morale sont absolument opposées et inconciliables, et, par suite, à sacrifier la morale à la science, comme les déterministes, ou la science à la morale, comme les indéterministes.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : I. *L'antinomie de Kant;* II. *Le déterminisme;* III. *L'indéterminisme;* IV. *Le fait;* V. *La raison du libre arbitre.*

Le premier chapitre est consacré à la solution kantiste du problème du libre arbitre. M. Noël fait de la liberté nouménale une critique dans laquelle nous retrouvons notre pensée :

« La solution de Kant, dit-il, n'en était pas une. En réalité, il s'est borné à établir, logiquement et jusqu'au bout, d'une part les conditions de la science, d'autre part les conditions de la morale. La science lui a paru reposer sur la nécessité universelle. La morale se fondait sur la responsabilité et supposait la liberté. Kant a soigneusement expliqué le devoir moral comme la loi de causalité, il a opposé l'un à l'autre, mais *n'a rien concilié*. Tirant parti de sa théorie de l'idéalisme transcendantal, il a établi une cloison étanche entre la *science* et la *morale*. Il a enfermé l'une dans les phénomènes et l'autre dans les noumènes...

« Or, il est impossible que la morale reste cantonnée dans le monde intemporel. C'est dans le temps que je dois agir, et c'est mon action que je dois rendre morale. C'est cette action que je devais savoir libre et responsable. La loi du devoir purement intelligible ne me donne qu'une responsabilité purement intelligible aussi, objet de considération idéale et sans aucune portée au point de vue de l'action réelle.

« La philosophie de Kant aboutit donc à établir une *irrémédiable opposition* entre deux tendances fondamentales de l'âme. D'une part, si nous voulons obtenir du monde une connaissance scientifique, il

nous faut établir entre les phénomènes qui le constituent des rapports de causalité qui ne peuvent se concilier avec une activité indéterminée. D'autre part, au fond de notre conscience, nous découvrons, sinon directement notre libre arbitre, du moins le sentiment du devoir qui ne s'explique pas sans lui (p. 24 et suiv.). »

Les chapitres II et III sont les plus intéressants de l'ouvrage. L'auteur y fait connaître, par des analyses exactes, les doctrines déterministes et indéterministes contemporaines : celle de Stuart Mill, celle de M. Fouillée, etc. (ch. II); celle de M. Renouvier, celle de M. Boutroux, etc. (ch. III).

Nous devons noter les vues qu'il expose, dans la première partie du chapitre IV, sur l'argument moral, c'est-à-dire sur la preuve du libre arbitre par les notions du bien et du devoir, et sur les rapports de la liberté et de la certitude. Il accorde que le déterminisme ne détruit pas la notion du bien. « Supposons, avec Stuart Mill, dit-il, deux races d'hommes, les uns fatalement voués au mal, les autres nécessairement déterminés au bien; nous trouverions, sans doute, les premiers aimables et bons, les seconds détestables et mauvais (p. 157). »

Il estime donc, avec toute raison, que l'argument moral a besoin d'être précisé, et qu'il importe de distinguer ce qui, dans la notion du bien, peut être expliqué par le déterminisme, et ce qui ne saurait l'être. Ce qui peut être expliqué, c'est, dit-il, « le *contenu* de la notion du bien », c'est « le *charme* qu'elle exerce »; ce qui ne saurait l'être, c'est « la *forme* sous laquelle elle se présente à nous ». « Si nous n'étions pas libres, le bien nous apparaîtrait comme un *idéal* nous manifestant sa beauté et *sollicitant* notre amour. Il serait le terme d'une tendance analogue à l'admiration esthétique... Ce n'est pas ainsi que le bien s'offre à nous. Il ne nous présente pas un idéal, attendant pour nous entraîner à l'action, qu'il lui réponde un attrait assez puissant. Il nous apparaît sous la forme austère du devoir, nous *imposant* une loi à accomplir *toujours*, quelles que soient nos dispositions et nos tendances. Pour qu'un sentiment pareil ne soit pas absurde, il faut que nous soyons libres (p. 164). »

Oui, certes, dirons-nous, l'argument moral a besoin d'être précisé. Mais il eût fallu se rendre compte et faire remarquer que c'est Kant, et non saint Thomas, qui lui a donné la précision nécessaire, en montrant que la notion du bien moral, constituée par le devoir même, est très distincte de l'idée du bien déterminée par l'attrait et l'intérêt. Le déterminisme supprime l'idée du devoir, entendu comme impératif catégorique, et par là même celle du bien moral défini par le devoir ; mais il ne détruit pas l'idée du bien, au sens d'utile ou de beau ; il laisse donc subsister la morale utilitaire et la morale esthétique.

M. Noël n'admet pas la thèse de Lequier et de M. Renouvier sur le rapport du déterminisme et du scepticisme. Le déterminisme, selon

lui, ne détruit pas plus la notion de la certitude qu'il ne détruit celle du bien. « Deux intelligences nécessairement déterminées par leur objet peuvent arriver à des convictions différentes. Il suffit pour cela que l'objet ne se manifeste pas à toutes deux avec la même clarté. Mais celle qui, au moyen de la réflexion, en est arrivée à se rendre compte qu'elle n'adhère qu'à une proposition entièrement claire et évidente, ne sera pas troublée dans sa certitude par le fait qu'une autre ne la partage pas. Elle s'expliquera ce fait, en considérant les difficultés qu'elle a rencontrées elle-même dans le chemin de la vérité et qui peuvent encore la rendre inaccessible à autrui. Pour échapper au scepticisme, il ne sera pas nécessaire qu'elle croie libres les affirmations d'autrui, encore moins les siennes propres (p. 163). »

Ainsi, M. Noël soutient, comme nous l'avons fait dans les *Années philosophiques* de 1898 et de 1899 [1], — que le déterminisme n'entraîne par la confusion de la vérité et de l'erreur, pas plus qu'il n'entraîne celle du bien et du mal. Il nous est agréable de constater, sur ce point important, l'accord de sa pensée avec la nôtre. Mais nous doutons qu'il entende comme nous la distinction à établir, dans les jugements et les croyances, entre ce qui peut s'expliquer par le déterminisme et ce qui suppose la liberté. Rappelons que, selon nous, l'intervention de la volonté dans les jugements est un fait d'expérience psychologique ; que les jugements ayant un caractère volitionnel, la liberté y a la même place et y joue le même rôle que dans les actes ; et donc que, dans les jugements comme dans les actes, elles est postulée par l'impératif moral.

Dans la seconde partie du chapitre IV, l'auteur s'ingénie, mais ne réussit nullement à montrer que nous n'avons pas simplement une croyance à la liberté, mais que nous en percevons directement la réalité objective. L'explication qu'il donne ensuite du libre arbitre (ch. V), d'après la doctrine thomiste, est fondée sur l'idée de substance et sur l'assimilation des facultés mentales à des principes actifs, à des causes réelles, distinctes et séparées. Il est inutile de dire que nous ne saurions la prendre au sérieux.

PAULHAN (F.). — **Psychologie de l'invention** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 184 p.).

M. Paulhan nous donne sur l'invention une étude de psychologie générale. Il ne se propose pas de classer et de décrire les divers types d'inventions, mais seulement de déterminer les caractères généraux de l'invention aussi bien dans la science que dans l'art ou les entreprises pratiques. Le livre est divisé en trois parties.

[1] Voyez *l'Année philosophique* de 1898, p. 220-223 et *l'Année philosophique* de 1899, p. 100-121.

Dans la première, il étudie la naissance de l'invention ou comme il dit, « l'éclosion d'une idée synthétique formée par la combinaison nouvelle d'éléments existant déjà dans l'esprit (p. 9) ».

Dans la seconde partie, de beaucoup la plus originale, il suit le développement de l'invention. A ce propos, il remarque qu'il y a deux familles d'intelligences : « Il est des esprits qui ont l'invention prompte, vive et fréquente, il leur vient souvent des idées originales mais ils ne les mûrissent pas. Ils font des causeurs étincelants, des écrivains captivants et paradoxaux. D'autres, au contraire, ont moins d'idées neuves, mais quand il leur en vient une, elle s'installe chez eux, n'en bouge plus, guette les idées, les perceptions, les sentiments qui passent près d'elle, les attire et s'en nourrit (p. 74). »

M. Paulhan distingue trois sortes de développements : Le développement par *évolution* est celui où l'idée première continue à présider à l'organisation des éléments. Il se fait par raisonnement ou spontanément. Dans le développement par *transformation*, l'idée première provoque une systématisation qui aboutit à une tout autre idée centrale. Le développement par *déviation* consiste en ce que dans la première systématisation se greffe et se développe une systématisation étrangère (les hors-d'œuvre dans les romans de Hugo).

Enfin une troisième partie du livre est consacrée à des questions générales, comme celle des rapports de l'invention et de la vie. A propos des nombreuses métaphores qui comparent l'imagination créatrice à la vie organique et, par exemple, à la fécondation et au développement du germe, on pourrait regretter que l'auteur n'ait pas déclaré plus catégoriquement qu'elles marquent de simples analogies et nullement des explications réelles.

Pour composer cet intéressant ouvrage, M. Paulhan n'a eu qu'à reprendre les idées originales qu'il avait formulées autrefois dans son livre : *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, mais l'éminent psychologue les développe avec une remarquable ingéniosité et les illustre de nombreux exemples. Son étude peut fournir de précieux matériaux à une critique littéraire psychologique.

Nous tenons à citer le passage suivant sur les rapports du génie, du tempérament inventif, avec les troubles mentaux et le déséquilibre en général :

« Les philosophes ou les médecins qui ont traité la question du génie se sont singulièrement opposés. Pour les uns, le génie est une maladie, une névrose, disent certains, et, ajoutent des esprits plus amis de la précision, une névrose de la nature de l'épilepsie. Inversement, d'autres auteurs ont vu dans le génie une manifestation de la santé la plus haute et de la plus grande vigueur de l'esprit. Il ne me semble pas impossible, en examinant les faits, de reconnaître la base réelle sur laquelle s'appuie chacune de ces opinions et de

voir pourquoi elles sont, en somme, fausses l'une et l'autre. L'invention demande à la fois ou du moins reconnaît pour conditions très favorables un certain déséquilibre de l'esprit et aussi un équilibre très fort soit de l'esprit en général, soit de certaines tendances. Comme elle exige généralement une certaine activité indépendante et irrégulière des éléments psychiques, tout ce qui favorise ce genre d'activité peut être une condition favorable à l'invention au sens le plus général du mot, à la nouveauté des phénomènes qui se produisent. Réciproquement, un esprit inventeur présentant naturellement, au moins sur certains points, ce genre d'activité, il est difficile qu'il ne le présente que juste au point voulu pour être constamment dans la bonne voie. Pour peu qu'il s'en écarte voici venir les apparences de la folie et du désordre mental... Un bon esprit doit profiter de ses aberrations mêmes et de ses folies momentanées ou partielles, car un bon esprit peut en avoir. Un esprit déséquilibré, mais avec certaines parties puissantes, peut en profiter encore quelquefois. Ce qu'il y a de vigoureux en lui peut tirer parti d'une partie de ce qu'il y a d'extravagant et d'insensé, et c'est l'origine des cas où la folie et le génie sont intimement mêlés. D'autre part, l'esprit inventif est facilement porté, par sa nature même, à simuler aussi ou à reproduire le déséquilibre et le désordre, soit parce que le jeu relativement indépendant des éléments est naturellement assez marqué chez lui et qu'il doit l'encourager encore dans l'intérêt de ses inventions, soit parce que les tendances mêmes qui dirigent l'invention paraissent indépendantes, en certains cas, chez lui, de l'ensemble de la personnalité, et que l'inconscience même ajoute à l'illusion (p. 167). »

PRAT (Louis). — **Le Mystère de Platon. Aglaophamos**, avec Préface de *Ch. Renouvier* (in-8°, F. Alcan; xxii-215 p.).

M. L. Prat, disciple et ami de M. Renouvier, a eu l'idée de faire exposer et discuter à des philosophes anciens, en une série de dialogues, les doctrines qui divisent les philosophes de notre temps : empirisme positiviste, apriorisme idéaliste et néo-criticiste, révélationisme théocratique, etc. Le *Mystère de Platon* est le titre commun de la série; *Aglaophamos*, le titre du premier dialogue. Il s'agit, comme on le voit, d'une œuvre à la fois littéraire et philosophique, et qui, sous ce double rapport, appelle l'attention. Voici en quels termes M. Renouvier indique, dans sa *Préface*, le plan général formé par l'auteur :

« Le platonisme, élevé à l'entière rationalité de ses propres vues, et porté à la perfection de celles qu'il a cherchées pour la révélation du monde moral, pourrait s'appeler le *Mystère de Platon*, et aurait de réelles analogies avec la doctrine cosmogonique et eschatologique de la personnalité, qui s'offre dans la néo-criticisme pour la conclu-

sion des analyses entreprises pour la constitution de la croyance rationnelle. C'est le plan que M. L. Prat s'est proposé et dont il commence l'exécution dans un premier dialogue historique dont la scène est le *Jardin d'Académos* au temps de la vieillesse de Platon, et les interlocuteurs des penseurs, à vues très divergentes, réunis autour de lui pour la célébration d'un certain anniversaire socratique. La controverse, largement ouverte à tous les amis de la grande mémoire, est le digne culte voué à l'incomparable héros de l'argumentation (p. XVI). »

Les principaux personnages du premier dialogue sont Aglaophamos, qui lui donne son nom, Eudoxos et Platon. Ce dernier représente l'esprit néo-criticiste ; Eudoxos, l'esprit positiviste ; Aglaophamos, l'esprit théocratique, on peut dire l'esprit catholique.

Eudoxos distingue dans le développement de la pensée grecque trois périodes (les trois états d'Auguste Comte) : la période de la théogonie et de la mythologie, celle de l'hyperphysique et celle de la science (p. 70). Il nie l'existence de l'âme. Il réfute fort bien les arguments par lesquels l'auteur du *Phédon* a prétendu démontrer que l'âme est immortelle (p. 22-36). Platon défend la réalité substantielle de l'âme, en lui donnant un sens néo-criticiste. On ne saurait, dit-il, mettre en doute cette réalité, si l'on entend qu'elle consiste dans la conscience et si l'on fait attention qu'entre le rapport de la conscience aux objets qu'elle perçoit et le rapport du miroir au corps dont il réfléchit l'image, la différence de nature est absolue (p. 52-58). Quant à ses démonstrations de l'immortalité, il reconnaît qu'elles « ne sont pas apodictiques » ; qu'il faut y voir « des symboles de la vérité » ; qu'elles « s'adressent, non pas à la raison, mais à l'imagination de ceux qu'on veut persuader (p. 48) ». Il est donc prêt à les abandonner, à l'exception de la preuve par la réminiscence, qu'il entend maintenir parce qu'elle est « belle » et dont il craint que son adversaire « n'ait pas su pénétrer le sens ».

Cette discussion d'Eudoxos et de Platon est peut-être la partie la plus intéressante du volume. Elle nous paraît très bien conduite. Eudoxos y joue le rôle d'un physicien de l'école d'Aristote, de Straton, par exemple. Il est vrai qu'il était géomètre, et que la géométrie eût dû, semble-t-il, l'attacher à la doctrine des Idées ; mais Auguste Comte, qui était géomètre, lui aussi, ne considérait-il pas la géométrie comme une science naturelle ? D'autre part, il ne faut pas oublier que Platon, comme le dit M. Renouvier, « n'était pas seulement un philosophe, mais un grand poète en philosophie (*Préface*, p. XI) ». On ne peut s'étonner qu'il établisse une distinction entre les symboles qui persuadent et les preuves qui démontrent réellement, et qu'il reconnaisse, de bonne grâce, la nature symbolique de quelques-uns de ses arguments. Il devait lui être, croyons-nous, un peu plus difficile de transformer la notion de l'âme en celle de conscience ou de personnalité.

Nous ne dirons rien du dogmatisme religieux d'Aglaophamos. Nous comprenons qu'Eudoxos s'indigne des discours de ce prophète, qui parle sans cesse de réprimer les opinions contraires à sa croyance, et qui professe que « le dieu a le droit d'imposer la souffrance à des innocents afin de racheter les fautes des coupables ». La réponse de Platon est ce qu'elle devait être : il défend contre l'intolérance théologique la liberté de la philosophie et de la science et déclare que le Dieu d'Aglaophamos, « s'il existait, ne mériterait pas notre respect (p. 212) ».

On a vu que la théorie de la réminiscence garde, aux yeux de Platon, toute sa valeur. Plus loin, il se montre préoccupé du problème du mal, « le plus redoutable de ceux que les philosophes ont à examiner ». On devine que, dans un futur dialogue, il exposera et soutiendra la doctrine renouviériste de la préexistence et de la chute.

RENOUVIER (CHARLES). — **Les dilemmes de la métaphysique pure** (in-8°, Bibliothèque de la philosophie contemporaine, F. Alcan; 288 p.).

Dégager des doctrines les plus recommandées par la renommée de leurs auteurs des propositions contradictoires sur les questions essentielles ; montrer que ces propositions contradictoires posées en forme de dilemmes, font corps entre elles, d'un certain côté, par opposition aux autres, d'un autre côté, et ainsi constituent deux systèmes logiquement inconciliables ; marquer le lieu central, pour ainsi dire, où la scission a son siège, et d'où elle s'étend, c'est-à-dire le dilemme fondamental auquel se rattachent les autres, et qu'il faut envisager pour prendre parti entre les deux systèmes : tel est l'objet de ce livre, où l'on admire l'extrême précision et la vigueur de la pensée, où les questions traitées par l'auteur en de précédents ouvrages prennent un nouvel aspect, et où l'on trouve, sur nombre de points, des vues nouvelles et profondes.

Les dilemmes que l'on peut extraire des doctrines métaphysiques anciennes et modernes sont au nombre de cinq : I. L'inconditionné, le conditionné; II. La substance, la loi ou fonction des phénomènes; III. L'infini, le fini ; IV. Le déterminisme, la liberté; V. La chose, la personne[1], A ces cinq dilemmes sont consacrés les cinq premiers

(1) Dans l'*Année philosophique* de 1868 (in-12, 1869), M. Renouvier avait publié une première et très remarquable étude sur trois dilemmes : l'Infini, le Fini ; la Substance, la Loi ; le Déterminisme, la Liberté.

Dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, publiée en 1885 (2 vol. in-8°), il avait distingué six oppositions : la Chose, l'Idée ; l'Infini, le Fini ; l'Evolution, la Création ; la Nécessité, la Liberté ; le Bonheur, le Devoir ; l'Evidence, la Croyance. Les quatre premières seules étaient proprement métaphysiques, les deux dernières appartenant à la psychologie et à la morale.

chapitres de l'ouvrage. Dans le chapitre VI et dernier, qui forme la conclusion, M. Renouvier explique comment, selon lui, les thèses des dilemmes, d'un côté, les antithèses, de l'autre, se lient, et comment, par suite, les alternatives se réduisent à une alternative dernière.

Voici les cinq dilemmes métaphysiques tels que les formule M. Renouvier dans le chapitre VI :

Premier dilemme. — *Thèse :* La série universelle des phénomènes conditionnés les uns par les autres doit se terminer à un être premier, relatif à ce monde phénoménal, et concevable pour nous, c'est-à-dire définissable par des relations qui soient des formes ou des lois de notre connaissance :

Antithèse : La série universelle des phénomènes conditionnés les uns par les autres se termine à un être en soi, inconditionné et nécessaire, sans relations intrinsèques ou extrinsèques qui rendent sa nature définissable pour l'entendement et accessible ainsi à notre connaissance.

Deuxième dilemme. — *Thèse :* Une substance est, dans l'acception philosophique du terme, un sujet logique de qualités et de relations définissables, soit essentielles pour le concept de ce sujet, soit pouvant s'y rapporter dans l'ordre de la pensée ou de l'expérience.

Antithèse. Une substance est un être en soi, et, en tant qu'en soi, indéfinissable, inconnaissable, qui est le siège des qualités et le terme commun des relations afférentes à des classes ou à des groupes de phénomènes liés entre eux.

Troisième dilemme. — *Thèse :* Toute composition réelle de parties distinctes réelles forme un tout déterminé qui est le nombre fini de ces parties composantes considérées comme des unités.

Antithèse : Il existe des quantités concrètes dont les parties réelles et réellement distinctes ne composent pas des touts et des nombres déterminés.

L'ouvrage nouveau, qui, comme l'indique le titre, ne traite que des dilemmes métaphysiques, marque un progrès important dans la détermination et l'étude de ces dilemmes : d'une part, en ajoutant aux quatre de l'*Esquisse* celui de l'Inconditionné et du Conditionné ; d'autre part, en substituant à ceux de la Chose et de l'Idée, de l'Evolution et de la Création, tels qu'ils sont formulés dans l'*Esquisse*, ceux de la Substance et de la Loi, de la Chose et de la Personne. Cette substitution nous paraît très heureuse. Elle était nécessaire, car de justes critiques pouvaient, selon nous, être adressées à l'opposition de la Chose et de l'Idée, à celle de l'Evolution et de la Création. Il est certain que l'Evolution ne saurait être opposée à la Création, si, comme nous inclinons à le croire, la première n'est que le mode préordonné de la seconde. Il est certain également que les idées, comme distinctes des consciences ou personnes, dont elles sont nécessairement abstraites, se confondent avec les choses, et même que, pour l'idéaliste, il n'y a pas d'autres choses distinctes des personnes que des idées. Ce n'est donc pas à l'Idée, mais à la Personne, que la Chose doit être opposée.

Quatrième dilemme. — *Thèse :* Il est des phénomènes qui ne sont pas entièrement prédéterminés par leurs antécédents et leurs circonstances ; il est des causes qui ne sont pas elles-mêmes de simples effets de causes antérieures (internes ou externes à l'agent), mais qui sont, ou des modes délibérés d'option entre les déterminations possibles, contradictoires l'une à l'autre, ou des variations spontanées, dans les fonctions automatiques élémentaires des corps.

Antithèse : Tout phénomène est entièrement déterminé par le fait donné de ses antécédents et de ses circonstances ; il fut prédéterminé de tout temps suivant l'ordre régressif des conséquents aux antécédents qui ont été dans la même condition par rapport à leurs propres antécédents. Les circonstances ne sont autre chose que des phénomènes compris sous la même loi.

Cinquième dilemme. — *Thèse :* Toute idée est une représentation, et toute représentation un fait de conscience, clair ou obscur que puisse être pour le sujet son rapport à l'objet, qu'il se témoigne, et qui constitue la conscience même en chaque mode mental particulier. Considérée en général, ou comme loi, la conscience est le principe de la connaissance, et le principe de l'être en tant que connaissable, aussi bien que comme connaissant. La personne est une conscience, la plus étendue et la plus claire en ses représentations et en ses fonctions qui nous soit connue empiriquement. La cause du monde, c'est-à-dire de l'ensemble des consciences, est Dieu, Personne parfaite, Intelligence universelle et souveraine, Volonté adéquate à l'intelligence.

Antithèse : La conscience et les personnes sont des produits du monde, non le monde, l'œuvre de la personne. Le monde est la Chose en soi, l'Être universel, Nature nécessaire ou Substance, embrassant toute les relations, sans conscience et sans volonté, en tant que tout, mais engendrant les objets et leurs représentations en des individus transitoires, ou par une conséquence de ses propriétés, ou comme les produits de son évolution (p. 249-254).

Il est inutile de dire ici que nous admettons telles qu'elles sont énoncées, les thèses de ces cinq dilemmes, c'est-à-dire les propositions qui affirment le conditionné, la loi ou fonction des phénomènes, le fini, la liberté et la personne. Mais M. Renouvier tient, — et il paraît, si nous l'avons bien compris, atracher à cette vue une très grande importance, — que le dilemme du déterminisme et de la liberté est celui auquel les autres sont subordonnés, c'est-à-dire que l'on part du déterminisme pour adopter les autres antithèses, de la liberté pour adopter les autres thèses ; que le principe de contradiction qui nous force à choisir entre les thèses et les antithèses, ne suffit, pour aucun dilemme, pas même pour le troisième et le quatrième, à déterminer notre choix ; que, par suite, le jugement par lequel nous nous prononçons pour l'un des deux systèmes dépend, en défi-

nitive, d'un acte de foi libre à la liberté. C'est à quoi il nous est impossible de souscrire. Il nous paraît que, dans le quatrième dilemme, les termes qu'il faut opposer comme contradictoires sont le déterminisme universel et la contingence de certains phénomènes ; que le genre contingence comprend, mais comme espèce simplement possible, le libre arbitre ou indéterminisme des volitions; qu'on peut nier le libre arbitre, tout en admettant qu'il existe d'autres phénomènes contingents que les volitions humaines, c'est-à-dire tout en niant le determinisme universel; que la liberté ne peut entrer dans la thèse métaphysique de la contingence que comme croyance liée à l'obligation morale[1] ; qu'elle ne peut, à aucun point de vue, quoi qu'en ait dit Lequier, être considérée comme le postulat de la connaissance ; que le dilemme fondamental en métaphysique, celui auquel se rattachent les autres, est le dilemme de l'infini et du fini ; que la thèse du fini s'impose clairement à la pensée, aussi clairement, si l'on donne un sens avec mots qui l'expriment, que la nécessité de choisir entre le fini et l'infini, et qu'il n'est pas besoin pour l'adopter, — non plus d'ailleurs que pour adopter les autres thèses, y compris celle qui compose le monde de consciences, — de commencer par la libre afirmation du libre arbitre.

RIBOT (TH.). — **Essai sur l'imagination créatrice** (in-8°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VII-304 p.).

L'originalité de ce livre est qu'il fait de l'imagination, envisagée en ses formes diverses, l'objet d'une étude systématique et scientifique et ajoute un domaine nouveau à ceux que la psychologie positive a déjà conquis. Comme les ouvrages précédents du même auteur, il est admirablement composé. Il comprend : une introduction (*La nature motrice de l'imagination constructive*) ; trois parties (I. *Analyse de l'imagination ;* II. *Le développement de l'imagination ;* III. *Les principaux types d'imagination*) ; une conclusion (*Les bases de l'imagination créatrice et les degrés de la vie imaginative*).

Dans l'introduction, M. Ribot montre que « l'imagination est dans l'ordre intellectuel l'équivalent de la volonté dans l'ordre du mouvement (p. 6). Elle a à sa base des éléments moteurs, comme la volonté. » Elle est, comme la volonté, subjective, allant du dedans au dehors vers une objectivation. Elle a, comme la volonté, un caractère téléologique. Ses formes avortées ressemblent aux impuissances de la volonté : « la rêverie est l'équivalent des velléités ; les rêveurs sont les abouliques de l'imagination créatrice (p. 8). »

La première partie est *analytique*. L'objet que s'y propose l'auteur est de résoudre l'imagination constructive en ses facteurs constitu-

(1) C'est dans l'ordre pratique (psychologie de la volonté et morale), que le dilemme métaphysique : *Déterminisme, contingence*, prend cette forme spéciale : *Déterminisme, liberté.*

tifs. Il y en a trois : le facteur intellectuel, le facteur émotionnel et le facteur inconscient. Le facteur intellectuel consiste essentiellement dans « la faculté de penser par analogie, c'est-à-dire par ressemblance partielle et souvent accidentelle (p. 22) », laquelle suppose un travail mixte d'association et de dissociation. Le facteur émotionnel ou affectif est « le ferment sans lequel aucune création n'est possible (p. 26) ». M. Ribot établit ces deux propositions : 1° Toutes les formes de l'imagination créatrice impliquent des éléments affectifs ; 2° Toutes les dispositions affectives, quelles qu'elles soient, peuvent influer sur l'imagination créatrice. Il montre que la réviviscence des images est soumise à la loi d'intérêt ou loi affective d'après laquelle les parties intéressantes d'un événement passé se ravivent seules ou avec plus d'intensité que les autres. Il résulte de cette loi que « des représentations qui ont été accompagnées d'un même état affectif tendent à s'associer ultérieurement (p. 31) » ; ce qui « offre un champ presque illimité aux combinaisons nouvelles, le nombre des images qui ont une empreinte affective commune étant très grand (p. 32) ». Le facteur inconscient est ce qu'on appelle l'inspiration avec ces deux caractères essentiels : soudaineté et impersonnalité Outre ces trois facteurs, l'invention imaginative suppose un principe d'unité formé de deux éléments, l'un de nature intellectuelle (idée fixe) l'autre de nature émotionnelle (émotion fixe). Ces deux éléments sont inséparables, toute idée fixe étant « soutenue, et entretenue par un besoin, une tendance, un désir (p. 66) », et toute émotion fixe devant « se concréter en une idée ou image qui lui donne un corps (p. 67) ». A l'état normal, le principe d'unité par lequel se produit un centre d'attraction stable pour le travail de l'imagination créatrice, ne diffère en rien de l'attention (p. 70).

M. Ribot incline à voir, comme M. William James, dans l'association par ressemblance, non une loi élémentaire de l'association, mais la perception même du rapport de ressemblance (p. 21). C'est là, selon nous, une erreur. Nous croyons que l'association par ressemblance, dans laquelle rentre la similarité affective, ne doit pas être confondue avec la perception du rapport de ressemblance, qu'elle précède et conditionne.

Autre remarque. M. Ribot ne croit pas pouvoir se prononcer sur la nature de l'inconscient (p. 153 ; *Appendice* B, p. 283-287). Il nous paraît, à nous, que l'hypothèse d'après laquelle l'activité inconsciente serait purement physiologique peut et doit être absolument écartée. Le facteur dit inconscient n'est donc, à nos yeux, qu'une forme particulière des deux autres.

Quant au principe d'unité, qui est à l'œuvre dans l'invention imaginative, nous pensons qu'il est inhérent à l'esprit, à l'individualité consciente, qu'il en est la loi première, et qu'on ne peut le faire consister en un élément psychique spécial saisi par l'analyse et conçu sur le modèle pathologique de l'idée fixe.

Dans la seconde partie, qui est *génétique*, M. Ribot traite, en cinq chapitres, de l'imagination chez les animaux ; de l'imagination chez l'enfant ; de la création des mythes ; des formes supérieures de l'invention ; de la loi du développement de l'imagination. Nous devons signaler, comme particulièrement intéressantes, les observations de l'auteur sur les formes du jeu dans l'animalité (ch. I, p. 80-85) ; sur le rapport de la croyance et de l'imagination (ch. II, p. 91-95) ; sur la genèse psychologique des légendes (ch. III, p. 114-116) ; sur l'individualisme du créateur génial (ch. IV, p. 124) ; sur les trois périodes du développement de l'imagination dans l'individu et dans l'espèce : période d'efflorescence, période critique, plus courte que les deux autres, période de constitution définitive, où l'imagination est *rationalisée* (ch. IV, p. 138-145).

La troisième partie, qui est *concrète*, est consacrée à l'étude des divers types d'imagination : imagination plastique, imagination diffluente, imagination mystique, imagination scientifique, imagination pratique et mécanique, imagination commerciale, imagination utopique. Les sept chapitres de cette troisième partie sont d'une lecture aussi attrayante qu'instructive. Tous contiennent des analyses fines et pénétrantes. Ceux qui nous paraissent surtout mériter l'attention sont le chapitre II sur l'imagination diffluente et le chapitre III sur l'imagination mystique.

Nous ne saurions admettre — M. Ribot ne s'en étonnera pas — *toutes* les vues qu'il expose, au chapitre IV, sur l'imagination métaphysique. Nous contestons absolument par exemple, la distinction des métaphysiques imaginatives et des métaphysiques rationalistes, telle qu'il la conçoit et l'établit. A la première catégorie, où domine l'imagination, appartient, selon lui, la monadologie de Leibniz ; à la seconde, où domine le raisonnement, le panthéisme de Spinoza. Nous estimons, au contraire, que c'est l'imagination qui domine dans le spinozisme, comme dans l'atomisme de Démocrite et d'Epicure, comme dans tous les systèmes réalistes, et que le monadisme est né, par la critique de l'étendue, d'une grande victoire du raisonnement sur l'imagination.

ROYER (Mme CLÉMENCE). — **La constitution du monde. Dynamique des atomes ; Nouveaux principes de philosophie naturelle** (in-8°, Schleicher frères ; XXII-800 p.)

La théorie cosmologique exposée dans cet ouvrage considérable se résume dans les thèses suivantes, énoncées par l'auteur :

Les éléments premiers de la matière cosmique sont des volumes fluides, impénétrables, mais expansibles et élastiques, dont l'étendue varie en raison directe de la quantité de force substantielle active qui les constitue et en raison inverse des pressions qu'ils subissent. Tous tendent à réaliser des sphères et, en vertu de leurs pressions

mutuelles, ne réalisent que des polyèdres. Les corps complexes, solides et rigides, sont formés d'éléments fluides, sous pression.

Les éléments cosmiques, constitués par les centres d'émission d'une substance indéfiniment expansive, sont actifs. Ils se limitent mutuellement, et se meuvent réciproquement, en se repoussant les unes les autres, en vertu de leurs forces élastiques expansives rayonnantes, dont l'intensité varie en raison inverse du carré des distances à leurs centres d'émission.

Les corps pesants sont constitués par des éléments dont les forces expansives sont atténuées et dont l'inertie varie en raison inverse du rayon de leur sphère virtuelle.

La masse des corps pesants, égale à la somme d'inertie de leurs éléments, est une fonction directe de leur nombre et inverse des racines cubiques de leurs forces expansives rayonnantes ou du substratum étendu de leur impénétrabilité.

Les variations du volume de corps complexes, sous les variations de pression et de température, sont le résultat de variations corrélatives des volumes de leurs éléments, qui restent toujours en contact absolu en se limitant les uns les autres par des plans de mutuelle intersection. Ces plans réduisent leurs sphères virtuelles d'expansion à des volumes polyédriques, constamment variables, dont le centre de figure se confond avec le centre d'émission de leur force substantielle expansive et impénétrable. Il s'ensuit que l'univers est absolument plein, sous pression moyenne constante, avec des variations de pressions locales et temporaires, qui sont l'origine de tout mouvement (p. 68-70).

Chaque atome est un moi vivant, conscient de son existence et conscient des actions et réactions spontanées, ayant la sensation passive, plus ou moins intense, des limites variables qui résultent pour lui des pressions de tous ses voisins et des mouvements qu'il accomplit en défendant contre eux sa part d'espace. Chaque atome sent et veut, d'après des motifs perçus, comme excitations motrices réflexes, qui déterminent ses mouvements. Il est ainsi, à la fois, esprit, force et matière, c'est-à-dire sensibilité passive, volonté spontanée et activité motrice (p. 75).

L'ouvrage renferme : une Préface sur l'*Inconnaissable*, que l'auteur repousse ; une introduction sur l'*Évolution historique de l'idée de matière ;* huit parties où Mme Royer montre comment sa théorie de l'atome fluide, expansif et répulsif rend compte des divers phénomènes de la nature : I. *Les faits principes ;* II. *Les phénomènes vibratoires ;* III. *Les corps solides ;* IV. *Les corps liquides et gazeux ;* V. *Le processus vital ;* VI. *La pesanteur ;* VII. *Théorie des marées ;* VIII. *L'évolution des mondes.*

Mme Royer déclare, dans une brève conclusion, que, « dans l'infiniment petit comme dans l'infiniment grand, les mêmes lois éternelles régissent les atomes » ; que « jamais ces lois ne seront troublées par

la volonté de l'être imaginaire, nommé Dieu »; que « l'Univers est une république d'êtres incréés et indestructibles, virtuellement égaux, mais aptes à jouer tour à tour tous les rôles dans le devenir perpétuel de la nature »; que « les êtres vivants, tour à tour conviés au spectacle de la nature, sont les miroirs plus ou moins troubles où se reflètent, avec l'image toujours confuse de la réalité, ces rapports logiques des choses qui constituent la vérité, conquête suprême de la raison (p. 187) ».

Ce livre sur la *Constitution du monde* fait grand honneur à Mme Royer, qui y fait preuve d'une rare vigueur intellectuelle. Il est, pour nous, d'un haut intérêt, parce que le système d'atomisme, qu'elle y développe, s'oppose nettement, par les principes réalistes qu'il postule, à la doctrine que nous soutenons dans l'*Année philosophique*. Mais ce n'est pas dans cette notice qu'il nous est possible d'examiner si, au point de vue purement scientifique, des objections, — et quelles objections, — pourraient être opposées à ce système. Et il nous paraît inutile d'insister sur la critique décisive, faite depuis longtemps, des principes philosophiques supposés par l'auteur, c'est-à-dire de la *réalité* de l'espace, de la *réalité* de l'étendue attribuée aux atomes [1].

SANDFORD (E. T.) — **Cours de psychologie expérimentale**, traduit de l'anglais par *A. Schinz*, revu par *Bourdon* (in-8°, Schleicher frères; VI-774 p.).

Cet ouvrage est consacré aux sensations et aux perceptions, c'est-à-dire à ce qui est l'objet de l'expérimentation psychologique. C'est un excellent cours de laboratoire qui peut, croyons-nous, être fort utile aux professeurs et aux étudiants, et que doivent lire tous ceux qui désirent connaître les méthodes de la psychologie expérimentale. Il est divisé en neuf chapitres : I. *Les sens cutanés;* II. *Les sens cinesthésiques et statiques ;* III. *Sensations du goût et de l'odorat;* IV. *Sensations de l'ouïe;* V. *Le mécanisme de l'œil et la vision en général*; VI. *Sensations de lumière et de couleur*; VII. *La perception visuelle de l'espace et du mouvement*; VIII. *La loi de Weber et les méthodes psycho-physiques ;* IX. *Indications pour les appareils.* Voici en quels termes l'auteur le présente au public dans une courte préface :

« Il pourra sembler à ceux qui tournent ces pages que le livre est plutôt une physiologie des différents sens qu'une psychologie de la sensation et de la perception. Il faut se rappeler cependant que la distinction entre les deux n'est pas dans les expériences elles-

(1) Nous rappellerons au lecteur que dans notre étude sur l'*Evolution historique de l'atomisme*, nous avons consacré quelques pages à l'atomisme vitaliste et psychique de Mme Royer. (Voy. l'*Année philosophique* de 1891, p. 182-189).

mêmes, mais dans la manière de les considérer. Il appartient donc dans une large mesure à celui-là même qui se servira de ce cours de décider s'il est ou non un cours de psychologie ou de physiologie. En faisant mon choix d'expériences, j'ai tâché de garder une ligne nette de démarcation entre les expériences qui ont une portée psychologique et celles qui n'en ont pas; et s'il en est de ces dernières qui ont été introduites, et en grand nombre, c'est parce qu'elles fournissent des données pour d'autres expériences, ou sont à d'autres égards utiles au but essentiel de l'ouvrage. J'espère que dans cette position subordonnée elles ne paraîtront pas déplacées.

« La plupart des expériences ont un caractère démonstratif et visent un but plutôt qualitatif que quantitatif, même lorsque, par raison de commodité, on leur a donné une forme quantitative. Les précautions nécessaires pour des résultats quantitatifs, n'ont été en conséquence que sommairement indiquées. La disposition des expériences est généralement la plus simple possible, et les appareils considérés sont les moins dispendieux qui puissent donner des résultats satisfaisants. Qu'aucune erreur n'ait été commise même à ces points de vue, c'est plus que je ne puis espérer. J'ai fait mon choix avec soin cependant et j'abandonne mon livre au public avec l'espoir qu'il pourra être utile à la fois à ceux qui ont à faire des cours de psychologie et à ceux qui, un jour prochain, le remplaceront par un meilleur. »

SOLLIER (D[r] PAUL.). — **Le Problème de la mémoire** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 218 p.).

L'ouvrage de M. Sollier peut se diviser en trois parties d'inégale étendue La première partie consiste dans un exposé des idées actuelles sur le mécanisme de la mémoire. M. Sollier discute d'une façon rapide et peu pénétrante la thèse spiritualiste de M. Bergson, il résume les théories de MM. Ribot, Wundt, Sergi, Flechsig, Pitres, Lehmann, Richet... De cet examen se dégage à ses yeux la conclusion suivante : « Les psychologues sont actuellement d'accord pour admettre deux parties dans la mémoire : l'une essentiellement organique, physiologique, l'autre psychologique, et pour y distinguer en outre deux formes, suivant que l'attention intervient ou n'intervient pas, organisée ou brute quand il s'agit d'apprendre, active ou passive quand il s'agit de se rappeler (p. 38). »

La seconde partie qui comprend les chapitres II, III et IV, est consacrée à l'analyse de la mémoire ; elle prépare la troisième partie (chap. V) qui contient la théorie de M. Sollier sur le mécanisme de la mémoire.

L'acte mnésique consiste essentiellement en trois opérations : conservation de certains états dans le cerveau, leur reproduction et leur reconnaissance. Le raisonnement, l'anatomie, la physiologie, la

pathologie et l'expérimentation montrent que chacune de ces trois opérations peut et doit se subdiviser à son tour, de sorte qu'un acte mnésique complet suppose : pénétration ou fixation, conservation, évocation, reproduction, reconnaissance et localisation.

M. Sollier s'attache à signaler les analogies qu'il aperçoit entre le phénomène psychique et organique de la conservation des souvenirs et le phénomène — que l'on constate dans le monde inorganique — de l'aimantation. Est-ce à dire qu'il y ait ressemblance de nature entre les phénomènes psychiques et les phénomènes électriques ? M. Sollier ne va pas jusque là, il veut simplement montrer qu'il existe « dans le monde purement physique des forces capables de modifier la matière de manière à lui donner des qualités nouvelles sans paraître modifier sa forme ni sa structure moléculaire, qualités passagères d'ailleurs et qui, lorsqu'elles sont disparues, la laissent dans son état primitif (p. 53) ». Il en est de même pour les cellules nerveuses. Les impressions ne laissent aucune empreinte durable dans les centres sensoriels dits de perception, car ces centres ne sont que des centres de *réception* « destinés à faire subir à l'excitation périphérique une transformation qui la rende apte à être perçue ». Cette transformation est de nature mécanique, l'évocation des souvenirs étant due « à la quantité de potentiel dont disposent à un moment donné les centres cérébraux ». Nous ne pouvons suivre M. Sollier dans le détail de cette longue analyse de l'acte mnésique. Signalons cette idée à laquelle il aboutit et qui est contraire aux théories généralement acceptées : *la conservation des souvenirs se fait dans d'autres centres que la réception des impressions.* Le cerveau, d'après M. Sollier, peut être divisé en deux grandes régions : l'une, qu'il appelle le *cerveau organique*, reçoit les impressions de tous ordres provenant de la périphérie et est composée d'une série de centres spéciaux ayant une certaine autonomie ; et l'autre est appelée *cerveau psychique* parce que les réactions qui accompagnent le retour de son fonctionnement sont d'ordre psychique. « La mémoire tient à une activité spéciale des lobes frontaux et il suffit de reproduire un des degrés de cette activité pour voir surgir les représentations des impressions correspondant à chaque degré particulier (p. 194). »

Voici quel serait le mécanisme de la mémoire : une excitation périphérique engendre un courant nerveux, mesurable, comparable à une vibration physique quelconque, qui, parvenu à l'écorce cérébrale, rencontre là des groupes cellulaires dans lesquels il détermine « un état dynamique spécial, dont le potentiel est dans un rapport exactement correspondant au courant nerveux qui l'a produit, de même que celui-ci est exactement correspondant à l'excitation initiale, quoique la nature de cette excitation soit tout à fait différente de celle du courant nerveux (p. 203) ». L'état moléculaire et dynamique vient-il à se reproduire, un observateur pourrait croire que l'excitation qui l'a déterminé une fois agit de nouveau. « De même

le potentiel du cerveau psychique, ramené à ce qu'il était devenu sous l'influence de la force inhérente à cet état dynamique et moléculaire, évoque le même état moléculaire dans le cerveau récepteur et par conséquent la représentation de l'excitation correspondante (p. 205). »

L'ouvrage de M. Sollier porte en sous titre : « Essai de psycho-mécanique. » M. Th. Ribot avait fait passer le problème de la mémoire du domaine purement psychique dans celui de la physiologie. Il avait ainsi élucidé certains points. M. Sollier veut aller plus loin : il essaie de ramener les phénomènes psychiques aux lois de la physique générale en les considérant comme une forme spéciale d'énergie.

II

MORALE, HISTOIRE

ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

BEAUMONT (Gabriel de). — **Paroles d'un vivant, Préface de M.** *Ernest Naville* (in-8°, Paris, F. Alcan; Genève, Ch. Eggimann; xxxv-230 p.).

Gabriel de Beaumont est mort, il y a quelques années, laissant de nombreux carnets où il consignait ses réflexions et ses expériences. Les siens ont tiré de ses papiers la matière d'un volume qu'ils présentent au public avec une préface de M. E. Naville et une notice biographique. Les pensées réunies en ce volume témoignent d'un profond sentiment moral et religieux. Nous en citerons quelques-unes qui nous ont semblé particulièrement intéressantes et suggestives :

« Les enseignements par similitude ne doivent-ils pas nous montrer que Dieu veut en toutes choses l'activité de notre intelligence et de notre cœur? Il veut que nous *trouvions*. Les objets créés ont aussi été placés devant nous pour être les objets de notre investigation. Dieu ne nous a pas dit les choses que nous devions avoir la jouissance de découvrir (p. 1). »

« N'est-ce pas une hypocrisie de paraître plus intéressé à la conscience de son prochain qu'il ne l'est lui-même (p. 11)? »

« Tout homme a quelque coin dans lequel il n'aime pas qu'on porte la lampe (p. 50). »

« Les personnes vraiment libérales doivent être aussi fâchées d'en avoir d'inférieures à elles que de supérieures (p. 74). »

« Il n'y a qu'une chose impardonnable, c'est de ne pas savoir pardonner, puisque c'est là une opposition directe avec le Saint-Esprit qui nous commande de le faire (p. 84). »

« C'est la conscience qui gouverne tout, et non la raison ; si nous nous sentons malheureux, cela vient de ce que nous avons manqué à la conscience, et non de ce que nous avons manqué à la raison (p. 148). »

« Le droit ne peut pas mettre fin aux inimitiés entre les hommes, puisqu'il ne fait que les contenir sans en détruire le principe (p. 149). »

« N'avons-nous pas tous, plus ou moins, un catéchisme local et

social qui complique et altère pour nous la valeur morale des choses (p. 151) ? »

« Qui dit *mal*, dit quelque chose qui devrait n'être pas ; de là, la séduction de nommer mal ce qu'on voudrait qui ne fût pas. Or, chez l'homme, les choses qu'il ne voudrait pas ne sont pas, pour cela, mal (p. 160). »

« Ne faisons-nous pas tous les jours passer les paroles que nous dictent l'irritation et l'intérêt froissé sur le compte de l'indignation contre l'injustice (p. 195) ? »

« En prononçant des sentences, en donnant à chacun sa grandeur, son poids et sa mesure, nous nous mettons bien haut, nous prenons une autorité qui ne nous appartient pas (p. 207). »

« Celui qui se croit justifié par la pratique scrupuleuse d'une religion est dans une grande erreur. Dieu ne peut se payer de formes, cela est bon pour les hommes ; pour Dieu c'est inutile, il est Esprit et Vie (p. 218). »

« Croyez-vous que vos guerres soient plus acceptables devant les yeux de Dieu parce que vous y avez introduit certaines règles ? Ne sont-elles pas au contraire plus abominables à cause de cela, comme un jeu dont on doit observer les lois afin de ne pas tricher (p. 225) ? »

« La nation est une âme mortelle, mais l'homme est une âme immortelle. La nation est pour un temps, l'homme est destiné à vivre toujours. Que l'homme ne commette point pour l'amour de la nation qui va périr, des actes qui le condamnent dans son âme ! L'esprit de nation est toujours contraire à l'Évangile (p. 227). »

« Le militarisme offre aux yeux un parfait ordre et son œuvre est un parfait désordre (p. 228). »

BELOT (G.), BERNÈS (M.), BUISSON (F.), CROISET (A.), DELBOS, DARLU, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH (G.), PARODI (D.), SOREL (G.). — **Questions de morale**, leçons professées au Collège libre des sciences sociales (in-8°, F. Alcan, VII-331 p.).

Les leçons réunies en ce volume sont au nombre de douze. En voici les titres : *La Science et la morale*, par M. G. Sorel ; *L'ère sans violence*, par M. G. Moch ; *La morale chrétienne et la conscience contemporaine*, par M. A. Darlu ; *Les facteurs moraux de l'évolution*, par M. G. Sorel ; *Le Kantisme et la science de la morale*, par M. V. Delbos ; *Vue d'ensemble sur la morale grecque*, par M. A. Croiset ; *Les conditions de l'action*, par M. Bernès ; *La raison et l'instinct en morale*, par M. D. Parodi ; *Le Luxe*, par M. G. Belot ; *La morale d'après Guyau*, par M. E. Fournière ; *La justice sociale*, par M. P. Malapert ; *L'éducation morale et l'éducation religieuse*, par M. F. Buisson.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici ces douze conférences, qui sont toutes intéressantes et instructives. Nous nous bornerons à

dire quelques mots de celle de M. Darlu et de celle de M. Delbos, qui, par leur portée poilosophique, nous paraissent mériter une attention spéciale.

I. Quelles sont les principales idées de la morale chrétienne ? Quelles sont celles dont est formée la conscience contemporaine ? Quel rapport y a-t-il entre les unes et les autres ? Telles sont les questions examinées par M. Darlu. Les idées essentielles de la morale chrétienne doivent être cherchées, dit-il, dans « les Livres Saints eux-mêmes, consultés naïvement et sans exégèse (p. 55) ». — C'est évidemment dans les Livres Saints, c'est-à-dire à sa source, qu'il faut saisir la morale chrétienne, non en des enseignements postérieurs qui en la développant et l'expliquant, ont pu l'altérer. Mais pourquoi *sans exégèse* ? Il n'est pas inutile pourtant de la bien entendre et d'apprécier comme il convient les interprétations anciennes et nouvelles qui en ont été et qui en sont données.

Les idées qui, selon M. Darlu, constituent la morale chrétienne sont celles de péché, de conversion, de pénitence, de renoncement à soi-même, de charité, de foi et de grâce. Il en faut reconnaître l'originalité et la haute valeur : l'originalité, car « elles n'ont même pas de nom chez les anciens et ne sont rien moins qu'une nouvelle conception de la nature de l'âme, du monde et de Dieu » ; la haute valeur, car « elles ont réalisé en l'âme humaine des virtualités mystérieuses, elles ont approfondi le sentiment qu'elle a d'elle-même, de sa misère comme de sa puissance, cela à un tel point que la vie morale des anciens sages nous paraît parfois, auprès de la sainteté chrétienne, légère et comme superficielle (p. 58) ».

Quant aux idées dont est formée la conscience contemporaine, elles ont produit le mouvement démocratique de ce siècle. C'est le principe fondamental « d'un droit naturel ou rationnel, inhérent à la personne humaine, à toute personne, quels que soient sa condition, sa naissance et son sexe ». Ce sont les deux principes proclamés par la Révolution française : « la liberté et l'égalité, la liberté sous toutes ses formes, la liberté individuelle, avec la propriété individuelle qui en est la consécration dans l'ordre économique, la liberté religieuse, la liberté de discussion; et l'égalité, avec toutes ses conséquences, l'égalité devant la loi, l'égalité devant l'impôt, l'égale admissibilité à tous les emplois publics, et même un certain droit égal à l'instruction : la liberté dont on peut dire qu'elle est la substance du droit, l'égalité qui est l'objet du devoir social. »

« Comment méconnaître, dit M. Darlu, qu'il y a là une nouvelle conception non seulement de la Loi, de l'État, de l'organisation sociale, mais du droit et du devoir, de la morale (p. 63) ? »

Oui, certes, il y a dans ces principes de la Révolution, que les sociétés modernes s'efforcent de réaliser, une conception de la morale. Mais cette conception peut-on la dire vraiment *nouvelle*, au sens précis du mot? Est-elle un produit original de la conscience du

XVIIIe siècle? S'est-elle formée en dehors de l'influence du christianisme ? M. Darlu croit pouvoir le soutenir : les faits, dit-il, le prouvent assez clairement, « car c'est en luttant violemment contre l'influence de la religion chrétienne que cette conception de la morale s'est fait jour et a prévalu ». Sur quoi nous ferons remarquer qu'il confond l'influence du christianisme et celle de l'Église romaine; que c'est contre la morale sociale du catholicisme, non contre la morale chrétienne des Livres Saints, que la Révolution a eu à lutter violemment; que les idées de justice et d'égalité ne sont nullement étrangères à la charité évangélique, qu'avant la Révolution française, s'est produite en Europe une grande révolution religieuse, la Réforme, qui a rappelé la conscience des peuples au christianisme de l'Évangile, en l'affranchissant de l'autorité sacerdotale; que l'esprit laïque de la Réforme (au vrai sens du mot *laïque*) n'est pas contestable; que la Révolution française, comme les révolutions politiques qui l'ont précédée en d'autre pays, doit être considérée comme une conséquence de la Réforme.

II. Dans sa leçon sur le formalisme moral de Kant, M. V. Delbos nous paraît établir les vrais rapports de la sociologie et de la morale Il repousse la doctrine de M. Durckheim d'après laquelle la division du travail devrait être considérée comme le facteur essentiel de tout progrès moral et juridique. Il montre très bien que la matière de la vie sociale ne peut être déterminée sans sa forme; en d'autres termes que la société suppose des règles morales auxquelles sont soumises les actions de ses membres et sans lesquelles elle serait, en fin de compte, inintelligible. Nous citons :

« S'il est apparemment légitime de chercher à établir des rapports entre les phénomènes sociaux comme on cherche à établir des rapports entre les phénomènes naturels, il l'est sans doute moins de vouloir en systématiser l'explication en dehors de l'analyse des conditions formelles qui les rendent déterminables pour la pensée. La tendance à fonder une conception complète de la société humaine sur la généralisation de telle ou telle partie de son contenu matériel ne saurait aboutir qu'à une ontologie sociale, — qui a beaucoup ne peut dire rien qui vaille. Ce qui se passe dans la société n'explique pas mieux finalement la société que ce qui se passe dans l'expérience n'explique l'expérience. La société n'est concevable que sous l'idée d'un système de règles, exprimées ou tacitement admises, qui définissent les rapports entre les personnes ; un phénomène qui n'est pas compris sous cette idée n'est pas social, pas plus qu'un phénomène imaginé hors de l'empire du principe de causalité n'est un phénomène physique. Loin donc qu'il puisse considérer l'institution juridique comme le simple signe ou le simple effet d'un certain mode de l'activité sociale, il faut plutôt en faire la raison déterminante..... Songez bien qu'à parler rigoureusement, la société n'existe pas si l'on entend par là une réalité ou une qualité donnée en fait,

saisissable comme objet particulier d'expérience. La société, c'est la façon dont nous concevons l'ensemble des actions qui mettent en rapport l'homme avec l'homme, et cette conception ne peut être mieux qu'une représentation subjective, elle ne peut être véritablement fondée que si l'ensemble des règles auxquelles ces actions sont soumises apparaît comme l'expression d'un principe d'unité fondamental (p. 110 et suiv.). »

BUISSON (Ferdinand). — **La Religion, la Morale et la Science : leur Conflit dans l'Éducation contemporaine**, quatre conférences faites à l'Aula de l'Université de Genève (in-12, Fischbacher; VII-266 p.).

Ces conférences sont, par la nature des sujets traités, du plus haut intérêt philosophique; mais ce qui leur donne, pour le lecteur, un attrait spécial, c'est qu'on y trouve, éloquemment exprimée et motivée, la profession de foi morale et religieuse d'un esprit indépendant et parfaitement sincère.

Dans la première, M. Buisson s'applique à montrer qu'entre la religion, d'une part, la science et la morale, d'autre part, il y a un conflit qui « porte sur le fond »; que « l'éducation moderne se trouve en présence de trois disciplines fondamentales qui sont évidemment trois forces directrices de l'esprit humain, qui ont beaucoup de points de contact, mais qui aujourd'hui ne sont plus coordonnées, n'agissent plus synergiquement et harmoniquement (p. 47) ».

L'objet de la seconde conférence est d'établir qu'on ne peut résoudre le conflit en donnant la prédominance à l'une des trois disciplines sur les deux autres, c'est-à-dire en subordonnant soit la science et la morale à la religion, soit la morale et la religion à la science, soit enfin la science et la religion à la morale.

La troisième conférence nous apprend quelle peut et doit être, selon M. Buisson, la solution du conflit, et comment l'union des trois disciplines peut être rétablie. Elle le sera, si la religion, réduite à l'esprit religieux et distinguée des systèmes religieux, n'est plus que l'âme des autres disciplines, si l'on comprend que l'essence de la fonction religieuse est de rappeler l'esprit à sa véritable nature et à son véritable idéal, en montrant à chaque faculté, « au-delà de son but immédiat, un but infiniment lointain qui défie toute atteinte, mais vers lequel il faut toujours se remettre en route au lieu de s'arrêter à la première étape (p. 129) ».

La quatrième conférence est consacrée à l'œuvre pédagogique et religieuse de Félix Pécaut. Elle nous présente cette œuvre comme la mise en pratique et l'illustration de la solution théorique exposée dans la conférence précédente.

Nous nous bornerons à de brèves remarques sur la théorie de M. Buisson.

Lorsqu'on parle d'un conflit entre la religion et ces deux autres

disciplines, la science et la morale, il est nécessaire, semble-t-il, de commencer par des définitions précises ; donc nécessaire de distinguer les unes des autres, dans le genre religion, les différentes espèces qui existent aujourd'hui. Il est clair que la gravité du conflit dépend de l'espèce de religion que l'on considère, et que l'on ne saurait confondre, par exemple, au point de vue dont il s'agit, une religion condamnée à l'immobilité doctrinale par le principe d'infaillibilité qu'elle reconnaît, et une religion qui, ayant pour principe le libre examen, est modifiable et progressive en ses enseignements.

Une autre distinction s'impose : celle des *religions* diverses, telles qu'elles sont représentées par les Églises, et de la *religion*, envisagée dans son idée générale. C'est sans doute cette idée générale que M. Buisson a voulu dégager, dans sa troisième conférence, pour lui demander la solution du conflit. Eh bien, il nous paraît que l'idée générale de la religion est inséparable de celle de la personnalité divine, et que le mot *religion* devient équivoque, si l'on croit pouvoir en étendre le sens au point de l'appliquer à un sentiment qui ne serait lié à aucune doctrine spécifique, pas même à la croyance en un Dieu personnel ; à un sentiment dont le rôle consisterait à tenir nos facultés « sans cesse en éveil », à stimuler notre activité en toute matière, intellectuelle, esthétique et éthique, et sous l'impulsion duquel notre esprit « poursuivrait toujours l'infini », sans se flatter jamais « de le posséder ».

Assurément, la religion, ainsi comprise, ne serait plus opposée en rien à la science, à la morale ; mais, pour que l'antagonisme cesse, est-il nécessaire de la réduire à un pur sentiment et d'en exclure l'idée de la personnalité divine? C'est ce que nous contestons.

Si, comme nous le pensons, l'idée de la personnalité divine est le fondement de la religion et en même temps un postulat de la loi morale, on ne peut plus dire qu'il y ait entre la religion et la morale un conflit portant sur le fond ; l'accord de ces deux disciplines apparaît comme essentiel, comme résultant de la nature des choses. Il n'est pas besoin de l'établir, en vidant la religion de tout contenu intellectuel propre.

Il reste à examiner si la religion et la morale, unies par la raison pratique, ne sont pas en conflit avec la science, avec ce que Kant appelait la raison théorique. Oui, dirons-nous, il y a là une antinomie . celle du déterminisme absolu et de la liberté. L'esprit de la religion et de la morale est libertiste ; celui de la science est déterministe. Voilà l'unique et véritable conflit, celui dont précisément M. Buisson ne paraît pas se préoccuper. Mais ce conflit peut facilement se résoudre, non, certes, par la distinction du noumène et du phénomène, telle que l'entendait Kant, mais par la critique de l'espace d'où se déduit la nature symbolique et relative de la science,

et par la critique de l'infini qui nous oblige à limiter le déterminisme et à donner à la contingence une place dans la nature.

CHAPUS (Daniel). — **Le remords, son explication psychologique dans la morale utilitaire** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 71 p.).

L'objet de cette thèse est d'exposer les théories des moralistes utilitaires sur le remords, et d'en faire la critique. Les théories dont il s'agit sont celles d'Epicure et des épicuriens du xviii[e] siècle (Helvetius, d'Holbach et La Mettrie), celles des utilitaires anglais (Bentham, Stuart Mill et Bain), et celles de Darwin et de Spencer. M. Chapus analyse clairement ces diverses théories et montre très bien que le remords, en ce qui le caractérise essentiellement, ne peut s'expliquer ni par les unes ni par les autres : « Le remords, dit-il, est une douleur qui enveloppe analytiquement certaines idées et certains jugements relatifs au bien et au mal et qui ne varient jamais. Or, ces idées et ces jugements sont incompatibles avec les théories des moralistes utilitaires, en sorte que le remords est la réfutation même de l'explication que ces moralistes en ont donnée (p. 57). »

M. Chapus remarque, avec raison, que « c'est en agissant sur un sentiment qui existe déjà, en passant à travers notre conscience morale que les peines extérieures sont susceptibles de nous faire moralement souffrir ». « Le remords, dit-il, les explique au lieu d'être expliqué par elles (p. 51). » Cette dernière phrase exprime inexactement, croyons-nous, la pensée de l'auteur. Le remords n'explique pas entièrement les peines infligées par les sanctions extérieures, ni la crainte qu'elles inspirent ; ce qu'il explique, c'est le caractère particulier qui s'y attache et qui en fait naître une souffrance morale. « Si les sanctions extérieures, dit encore M. Chapus, ne peuvent produire, créer le remords, elles sont au moins susceptibles de l'aviver. » Comment l'avivent-elles ? En confirmant le témoignage intérieur de la conscience, en lui rendant plus sensible et plus certaine l'idée du devoir violé.

DUPUY (Paul). — **Les fondements de la morale, ses limites, ses auxiliaires** (in-8°, F. Alcan ; 392 p.).

Cet ouvrage comprend, comme l'indique le titre, trois parties : I. *Fondements de la morale ;* II. *Limites de la morale ;* III. *Auxiliaires de la morale.* Dans la première partie, l'auteur traite, en huit chapitres, du côté empirique de la morale, du bien et de l'obligation et de leur rapport, du rôle de la raison dans la morale, du phénoménisme, de la liberté morale et de la responsabilité. La seconde partie ne contient qu'un chapitre intitulé : *Le droit, le devoir, l'utile.* L'objet

de la troisième partie est de montrer les auxiliaires que la morale trouve dans les sentiments, dans la religion, dans l'attraction exercée sur l'esprit par le beau et le vrai, dans l'intérêt et dans l'imitation.

La première partie est, selon nous, la plus intéressante de l'ouvrage. Nous y signalerons surtout le chapitre VII (*Le bien*), le chapitre IX (*Bien et obligation*) et le chapitre XI (*Du phénoménisme*). M. P. Dupuy connaît les diverses doctrines morales; celle de Kant et celle de M. Renouvier ont été l'objet de ses études et de ses réflexions; mais il paraît s'être inspiré principalement de la théorie de Jouffroy. C'est cette théorie qu'il admet en conclusion, mais en la modifiant sur deux points d'une assez grande importance. Il reproche à Jouffroy, d'une part, de vouloir déduire « le bien absolu de l'homme du bien ou de la fin totale des choses, de la fin de l'univers (p. 162) », dont on ne saurait avoir la moindre idée ; d'autre part, de négliger un élément qui doit avoir sa place dans l'éthique, à côté du bien instinctif, du bien égoïste et du bien rationnel, « savoir la sensibilité morale, ou sympathie, ou amour, le bien d'affection, non plus pour nous, mais relativement aux autres (p. 163) ». Voici d'ailleurs en quels termes il résume lui-même ses vues sur les fondements de la morale :

« Le fait à mettre tout d'abord en relief, c'est qu'on ne saurait établir une éthique vraiment complète en commençant par supprimer l'instinct, qui est le premier cri de la nature. Il y avait donc une inspiration vraie chez Fourier, lorsqu'il a voulu fonder la morale sur la passion...

« Une autre part doit être faite à l'expérience dans l'instinct calculé ou égoïsme, et dans l'instinct de sympathie ou amour. Déjà, dans les deux, il y a un rôle important joué par l'intelligence... Toutefois ce n'est point encore de l'impératif, c'est du persuasif qui peut très bien ne pas nous persuader du tout, dans telle ou telle circonstance. Quant à l'autre élément qu'on appelle l'impératif, il ne naît en nous qu'avec l'obligation qui nous ordonne ce que d'un mot on peut appeler le perfectionnement de notre être, qui est la fin vers laquelle nous devons tendre. J'ajoute que la voix de la conscience est et ne peut pas ne pas être un fait d'expérience.

« Nous possédons maintenant les trois éléments essentiels de l'éthique : l'instinct organique et aveugle, l'instinct éclairé ou le sentiment soit personnel, soit sympathique, et enfin la raison pratique, pour parler comme Kant. Le premier n'est qu'une sollicitation d'ordre appétitif ; le second, ébauche de la raison, est un persuasif; le troisième, qui est la raison même, est le véritable impératif ; ce sont là des règles d'autorité fort inégale, et dont la troisième doit toujours, en cas de conflit, l'emporter sur les deux autres.

« Cette conclusion déduite, il s'ensuit que nous ne pouvons admettre toute doctrine morale (Kant, Comte, etc.) qui supprime l'égoïsme, d'un trait de plume, sous le spécieux prétexte que le devoir est toujours désintéressé. Principe faux, car il y a des droits,

une valeur, une dignité inhérente à notre personnalité que nous sommes toujours tenus de maintenir, quand même, sans transaction possible. La doctrine exclusive d'égoïsme qui caractérise l'école anglaise, depuis Bentham, doit aussi être rejetée, car elle arrive finalement à supprimer l'impératif catégorique au bénéfice du persuasif. On peut en dire autant de la morale du sentiment.

« Il se dégage aussi des considérations qui précèdent que la théorie morale que je viens de développer, sans aucune visée d'éclectisme, plonge ses racines dans le domaine de l'observation. Elle a donc en sa faveur, dans ses données essentielles, un caractère positif, dont le contrôle est accessible à toutes les bonnes volontés, mais qui ne saurait l'être aux partis pris (p. 164 et suiv.). »

Cette théorie morale est de nature à satisfaire le sens commun. Un peu trop, dirons-nous. Car, dans les synthèses dont il s'accommode, on ne voit pas que le sens commun se soucie beaucoup d'ordonner les idées d'après la différence de leur origine et de leur nature. On peut, nous semble-t-il, reprocher à M. P. Dupuy de méconnaître la distinction nécessaire, si clairement établie par Kant, de la forme et de la matière de la morale; le caractère apriorique de l'idée du devoir ou impératif, qui en est la forme, et de celle du droit, qui en est la matière générale ; les vrais rapports de ces idées avec celle du bien moral, qu'elles constituent, et aussi avec celles des autres espèces de bien (bien instinctif, bien égoïste, bien d'affection), d'où résultent, dans un système complet d'éthique, le rôle de la raison qui est de poser les principes et de les affirmer universels, et celui de l'expérience qui est de les appliquer à la détermination des devoirs particuliers, d'après la connaissance qu'elle peut seule donner des conditions d'existence des agents moraux sur la terre.

FAURE (Lucie-Félix). — **Newman, sa vie et ses œuvres** (in-12, Perrin et Cie ; 308 p.).

L'objet que s'est proposé Mlle Lucie Faure, en cet ouvrage, est « d'étudier la physionomie intime, l'histoire intérieure de Newman plutôt que son rôle extérieur ». Voici en quels termes, elle le présente au public :

« Si quelqu'un, en se rappelant un des enseignements de Newman que nous nous sommes efforcé de recueillir, se trouvait illuminé, consolé, soutenu, fortifié, pour une tâche modeste la récompense serait grande... Si quelque chose est propre à exalter en nous le sentiment de la vie, n'est-ce pas le contact des âmes royales de l'humanité, n'est-ce pas la vision de ce qu'une telle âme peut faire de cette vie en la mettant au-dessus des plus beaux rêves (p. 2) ? » On voit, par l'admiration de l'auteur pour la vie et les enseignements de Newman, que le nom de panégyrique convient à cette étude plu-

tôt que celui d'histoire et qu'il n'y faut pas chercher la moindre critique.

Elle est divisée en deux parties. La première, proprement biographique, comprend cinq chapitres : I. *L'enfance et la jeunesse;* II. *Pendant la lutte ;* III. *Au seuil de la conversion;* IV. *La conversion ;* V. *La vie nouvelle.* Mlle Lucie Faure y montre très bien comment Newman fut amené à passer de l'anglicanisme au catholicisme. Persuadé que la religion est une chimère, si elle se réduit à un sentiment individuel (p. 35), il avait voulu, d'abord, « reconstituer dans l'anglicanisme, une tradition, soigner la liturgie et faire respecter le *Prayer Book,* affirmer un dogme et répandre la doctrine de la Succession apostolique (p. 36) ». De là le mouvement des tracts dont il fut l'âme. Il dut reconnaître que l'Église anglicane ne réalisait pas l'organisme vivant, solide, uni et compact, sans lequel il ne pouvait concevoir la religion ; qu'il n'y avait pas de *voie moyenne* entre ce qu'il avait appelé, pendant quelque temps, les erreurs romaines et les erreurs protestantes ; que l'Église catholique, seule, pouvait satisfaire le besoin de dogmes définis ; qu'en elle seule on pouvait trouver ce qui lui paraissait la condition nécessaire du christianisme : la Succession apostolique et la Tradition.

La seconde partie, consacrée aux œuvres de Newman, renferme quatre chapitres : I. *L'enseignement oratoire ;* II. *La poésie ;* III. *Les travaux historiques ;* IV. *Les travaux philosophiques.* Dans le dernier chapitre, on trouve une analyse exacte, mais trop brève pour être intéressante, de deux ouvrages importants : l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* et la *Grammaire de l'assentiment.* L'un et l'autre méritaient un examen sérieux : celui-ci par la vue qu'il contient sur la distinction de l'assentiment *réel* et de l'assentiment *notionnel* et sur l'application qu'en fait Newman aux mystères, notamment au mystère de la Trinité [1] ; celui-là par le caractère original et par les conséquences de la théologie *évolutioniste* qui y est exposée. On peut regretter que l'auteur n'ait rien trouvé à dire de l'opposition curieuse qui existe entre cette théologie et celle de Bossuet [2].

(1) L'auteur ne fait aucune réserve sur cette application, qui sans doute lui paraît satisfaisante. On peut lui demander comment l'esprit peut donner son assentiment, de quelque manière qu'on l'entende, — si le mot *assentiment* ne perd pas toute espèce de sens, quand on y joint l'épithète *notionnel,* — à une définition dogmatique formée d'idées qui réunies lui présentent, non une relation étrangère à son expérience et qu'il ne connait pas, mais une contradiction bien caractérisée et dont il lui est facile de se rendre compte.

(2) Voici en quoi consiste cette opposition, que nous avons essayé de mettre en lumière, en 1878, dans le supplément trimestriel de la *Critique philosophique* (t. I de la *Critique religieuse,* p. 130-145) :

Dans le système de Bossuet, l'autorité de l'Église est une autorité de dépositaire et de témoin. Elle recueille, contrôle et centralise les témoi-

FOLKMAR (DANIEL). — **Leçons d'anthropologie philosophique, ses applications à la morale positive** (in-8°, Schleicher frères; XIV-336 p.).

Les conférences dont se compose cet ouvrage ne contiennent guère que des généralités sur la classification des sciences, sur l'objet et les divisions de l'anthropologie, sur ses rapports avec la sociologie et avec la morale.

L'anthropologie philosophique est définie par l'auteur : « cette partie de la philosophie qui traite de la vie humaine ». Il y fait entrer « tout ce que l'on peut savoir ou prévoir au sujet de l'homme, son passé, son présent, son avenir ». « L'anthropologie, dit-il, comprend l'éthique et tous les champs d'étude de la sociologie appliquée; elle comprend également toutes les sciences spéciales qui s'occupent de l'homme, l'ethnographie, l'ethnologie, l'histoire, la physiologie humaine, la psychologie, etc. (p. 16). »

M. D. Folkmar estime que la théorie de l'évolution est, sinon démontrée, au moins probable, d'après les faits nombreux sur lesquels elle s'appuie, et qu'elle peut donc être appliquée aux sciences anthropologiques :

« Si l'on se sert de l'évolution pour expliquer l'origine des espèces vivantes inférieures à l'homme, il est tout aussi raisonnable de croire que l'espèce humaine est dérivée de l'hypothétique pithecanthropus, espèce de singe maintenant disparue... En attendant des preuves nouvelles, l'emploi de l'hypothèse évolutionniste, dans les sciences anthropologiques et sociales, répand sur cette question des flots de lumière (p. 270.). »

gnages de tous les lieux et de tous les temps sur la foi, écartant ce qui est particulier, gardant uniquement ce qui est général, d'après cette hypothèse que ce qui est général remonte aux apôtres, et que ce qui est particulier, ayant été ajouté postérieurement, peut rester libre en tout ce qui n'est pas contraire à la doctrine commune, mais doit être considéré comme d'opinion et de conjecture. C'est aussi une autorité d'interprète. Elle a charge d'expliquer ce qui, dans la révélation parait obscur ; de prononcer en dernier ressort sur les controverses qui, naissent de cette obscurité, et de mettre ainsi le dépôt divin à l'abri des interprétations particulières qui pourraient le dénaturer.

Dans le système de Newman, l'autorité de l'Église n'a pas à veiller sur un dépôt, de manière qu'il soit transmis aux descendants absolument tel qu'il a été reçu des ancêtres, mais à assurer le développement légitime de la foi primitive. Son office est de tracer la ligne de ce développement, de décider ce qui est dans cette ligne et ce qui s'en écarte. Elle est nécessaire pour exclure, non pas toutes innovations, — il y en a qui résultent de l'évolution dogmatique, et que l'Église peut s'approprier et imposer, après les avoir permises, — mais toutes innovations corruptrices et destructives. Nous voyons bien les caractères généraux qui distinguent les unes des autres ; mais nous avons besoin d'une autorité qui fasse une application infaillible de ces caractères et qui ne nous permette en aucun cas particulier de confondre un développement légitime avec une corruption.

L'auteur énonce les lois qui s'appliquent à l'anthropologie, et dont le caractère universel et fondamental lui paraît démontré. Ce sont les lois : 1° de l'indestructibilité de la matière ; 2° de la persistance du mouvement ; 3° de la persistance de la force ou de la conservation de l'énergie ; 4° de l'universalité d'attraction et de répulsion ; 5° de l'universalité de causation ; 6° de la transformation et de l'équivalence des forces ; 7° de la résultante des forces ou du principe de moindre résistance ; 8° du rythme ; 9° de la redistribution de la matière et du mouvement, ou lois de changement, d'évolution et de dissolution (p. 273). Il tient que « l'on fait trop peu de cas de la loi d'attraction dans la philosophie générale aussi bien que dans l'anthropologie », et il fait remarquer que « l'attraction qui pousse deux individus l'un vers l'autre résulte probablement d'une conformité d'idées et de sentiments qui peut se ramener à une harmonie des vibrations physiques (p. 274) ».

La loi de l'universalité de causation exclut le libre arbitre, mais selon M. Folkmar, l'éthique peut très bien s'accommoder du déterminisme. « Les châtiments et les récompenses seraient les mêmes dans une philosophie déterministe que dans un système admettant le libre arbitre (p. 303). » On peut le montrer par un simple exemple : « Le criminel ou son avocat dira au juge qu'il ne peut s'empêcher d'être criminel, qu'il est né criminel, que le milieu l'a forcé à le devenir et que, par suite, il ne peut encourir une peine. Le juge pourra répondre : Accusé, c'est un malheur pour vous ; mais de même que vous fûtes prédestiné à commettre ce crime, je fus certainement prédestiné à vous en punir, et, chaque fois que vous vous sentirez poussé à commettre un autre crime, souvenez-vous que la société sera poussée, elle aussi, à vous en punir par mon intermédiaire ou par l'intermédiaire de quelque autre. Peut-être que, si cette idée devient assez claire pour vous et s'implante solidement dans votre esprit, vous réagirez contre vos futures tendances criminelles et deviendrez un citoyen honnête (p. 304). »

On allègue que nous nous sentons libres de choisir et d'agir comme nous voulons dans un cas donné. L'auteur répond que « notre conscience nous abuse dans bien d'autres circonstances et pourrait bien nous tromper également dans la circonstance présente » ; qu'elle « peut être impuissante à nous faire connaître tous les anneaux de la chaîne de causalité qui aboutit à cet acte supposé libre de la volonté » ; que ceux qui, comme Kant, ont fait de la liberté la condition de la morale « ne connaissaient pas l'évolution et ne pouvaient soutenir avec autant de force que nous que, si l'animal n'est pas libre, l'homme ne l'est pas davantage par suite de l'évolution qui part de l'un pour aboutir à l'autre » ; qu'ils « n'avaient pas non plus à leur disposition les preuves évidentes de l'universalité de la loi de causalité que les physiciens et les chimistes nous ont fournies (p. 163) ».

M. Folkmar n'entend pas « donner l'évolutionnisme matérialiste comme sa philosophie propre » ; mais il constate que ce système est exposé et défendu par des « penseurs d'élite » et qu'il « s'est répandu rapidement dans ces derniers temps » ; il y voit une hypothèse plausible qui vient « s'ajouter aux vues professées communément dans nos manuels classiques » ; et il croit « extrêmement important de démontrer que les conclusions de cette philosophie nouvelle sur ce qui doit être fait et sur ce qui doit être évité seront les mêmes que celles de la philosophie de jadis (p. 161) ».

Il est inutile de dire que nous sommes fort éloigné des vues de l'auteur, tout en reconnaissant, comme lui, qu'une certaine conception de l'éthique et du droit pénal est compatible avec le déterminisme. Ce n'est pas, d'ailleurs, une idée nouvelle et originale que cette compatibilité sur laquelle il insiste. Leibniz l'avait clairement établie, et M. Fouillée l'a soutenue brillamment dans l'un de ses premiers ouvrages.

M. Folkmar nous apprend que « la philosophie n'est pas sa spécialité. » On s'en aperçoit aisément en lisant son livre. S'il n'était pas étranger à la philosophie, il ne dirait pas que la croyance à la réalité objective de la matière est fondée sur le témoignage des sens et qu'elle est le point de départ nécessaire de la science aussi bien que du sens commun. S'il connaissait un peu l'histoire de la philosophie, il ne mettrait pas Stuart Mill, à côté de Büchner, au nombre des pères du matérialisme contemporain et il ne ferait pas remonter l'origine de ce système « à Bacon et à Descartes par l'intermédiaire de Locke et de Hume (p. 268) ».

KUHN (FÉLIX). — **Le christianisme de Luther** (broch. in-8°, Fischbacher; 37 p.).

M. Kuhn, qui a consacré à Luther, en 1884, un ouvrage du plus haut intérêt, résume, en cette brochure, l'œuvre théologique du grand réformateur. Il montre l'originalité de cette œuvre et en fait bien comprendre les caractères essentiels.

M. Kuhn remarque, d'abord, que la théodicée de Luther finit par « s'aborber dans la christologie et se confondre avec celle-ci (p. 9) ». En Jésus-Christ sont réunies la nature divine et la nature humaine. Le mystère de cette double nature est, pour Luther, la vérité centrale du christianisme, le postulat du sentiment qu'il a du péché, du besoin qu'il a du salut. Si Jésus-Christ n'est pas Dieu, si Dieu ne s'est pas versé tour entier en lui, il n'est pas sauveur, il n'y a pas de sauveur (p. 12). Si Jésus-Christ n'est pas Dieu, le Dieu d'amour, la foi qui sauve, c'est-à-dire la confiance en la miséricorde de Dieu enseignée par saint Paul s'évanouit (p. 13 et suiv.).

Les jugements de Luther sur certains livres de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* témoignent d'une singulière indépendance d'esprit.

« Il relève des erreurs historiques et des interpolations chez les prophètes Esaïe, Jérémie, Osée etc. Les trois premiers Évangiles parlent moins de la grâce et de la foi que des fruits de la foi ; ils s'arrêtent trop au récit des miracles. L'Epître aux Hébreux est probablement d'Apollos. Saint Jacques n'enseigne rien de Jésus-Christ; il ne traite que de la loi et des œuvres. Son épître est une épître de paille ; elle n'a pu être écrite par un apôtre, elle contredit saint Paul, elle n'est point conforme à la pure doctrine : *Jacobus delirat*, etc. L'Apocalypse ne lui sourit guère, et toute sa prédilection est pour les grandes épîtres de saint Paul et l'Évangile de saint Jean. Même chez ses auteurs préférés, il distingue et il discute (p. 16). »

En morale, Luther a fait une révolution peut-être plus grande que dans le domaine du dogme. « Il a déplacé le centre de la sainteté et fait évanouir la chimère d'une vie angélique supérieure à la vie ordinaire des hommes. Il a montré que la sainteté réside dans l'accomplissement des plus humbles devoirs, et qu'il n'y a rien qu'on puisse mettre au dessus des choses que Dieu lui-même a établies, à savoir les institutions nécessaires à l'existence et au développement de l'humanité : la famille, la société, la patrie, le gouvernement des peuples, les relations des hommes entre eux. Ainsi la vie sociale vaut mieux que la solitude, le mariage mieux que le célibat, l'expansion de nos facultés mieux que le repli sur nous-mêmes. C'était la contradiction la plus absolue à tout ce que l'Église avait cru, pratiqué, vécu jusqu'alors (p. 24). »

Pour Luther, la présence réelle de Jésus-Christ dans la Cène était un dogme « aussi important, aussi capital pour la vie que la foi en la mort expiatoire de Jésus-Christ sur la croix (p. 24) ». On peut s'étonner qu'il ait soutenu ce dogme contre Zwingle, en alléguant, comme suprême raison, lui, d'ailleurs si libre à l'égard des Ecritures, la clarté et la précision de ces paroles : *Hoc est corpus meum*. C'est, dit M. Kuhn, qu'il voyait dans ces paroles « la déclaration de Jésus-Christ lui-même (p. 17) ».

Mais il s'agissait, dirons-nous, de savoir comment cette déclaration doit être entendue, et non si l'autorité en peut ou non être contestée. Il s'agissait de savoir si Jésus-Christ ne tient pas souvent dans les Évangiles un langage figuré et si le sens figuré des mots *hoc est corpus meum* n'est pas le seul qu'autorise le contexte, examiné sans parti pris. Il est facile de voir qu'ici c'est le sens littéral qui est le moins naturel. L'obstination avec laquelle Luther s'y est attaché ne peut s'expliquer que par la conception, très arrêtée et dominante en son esprit, du Christ, de la foi et du salut. La présence réelle faisait partie de son christianisme et ne pouvait en être séparée. C'était son âme religieuse et mystique, plutôt que sa conscience d'exégète, qui résistait aux discours de Zwingle, dans leur controverse au sujet de la Cène. M. Kuhn n'est pas, semble-t-il, bien loin de le reconnaître. « Luther, dit-il, croit à la présence réelle par fidélité à

la Parole de Dieu, mais aussi parce quelle répondait aux instincts les plus purs de sa foi, parce qu'il aspirait à posséder Dieu, parce qu'il croyait à l'unité possible du divin et de l'humain (p. 37). »

M. Kuhn, qui paraît croire, comme Luther, que dans la Cène, l'union du divin et de l'humain se réalise *substantiellement*, puisqu'il parle de la charité condescendante du Dieu qui « nous nourrit de sa substance (p. 36) », ne s'est peut-être pas rendu compte du caractère panthéiste du dogme de la présence réelle.

LABERTHONNIÈRE (L.). — **Pour le dogmatisme moral** (broch. in-8°, A Roger et F. Chernoviz ; 32 p.).

L'objet de cette brochure est de défendre, en les expliquant et les précisant, les vues de l'auteur sur le dogmatisme moral [1] M. Laberthonnière montre très bien que le dogmatisme moral tel qu'il l'entend, n'a rien de commun avec ce qu'on appelle ou le *volontarisme* ou le *dogmatisme du cœur*. Soutenir que nous ne pouvons aller à la vérité qu'avec tout nous-mêmes, par un mouvement de vie, ce n'est pas dire que nous ne pouvons y aller que par le sentiment ou la volonté. Le dogmatisme moral n'est pas moins opposé au dogmatisme de la volonté pure ou du sentiment qu'à l'intellectualisme, précisément parce qu'il statue que, dans nos démarches et nos efforts pour atteindre le vrai, nos facultés ne sauraient être séparées. Écoutons notre auteur :

« En substituant l'expression de *dogmatisme du cœur* à celle de *dogmatisme moral* que j'ai choisie, n'a-t-on pas cédé à un désir secret de jeter d'abord un discrédit sur les idées dont on entreprenait la critique ?... Ce qui est certain, c'est que l'expression de *dogmatisme du cœur* signifie évidemment qu'il s'agit là simplement de sentimentalités vagues et d'expressions mal définies ; tandis qu'il s'agit de tout autre chose. Il est regrettable que l'on confonde ainsi le *moral* et le *sentimental*, comme si le *moral* n'avait rien de commun avec le *rationnel*, comme si parler de la vie et de l'action, c'était ne plus tenir compte de la raison (p. 15, note) ! »

« Il en est qui posent la question dans ces termes : est-ce par la volonté ou est-ce par l'intelligence que nous atteignons la vérité et que nous la possédons ? Or posée dans ces termes, la question doit être d'abord repoussée comme artificielle et oiseuse. Y a-t-il quelqu'un en effet qui ait jamais admis que la volonté, agissant comme volonté pure et sans intelligence, prend possession de la vérité ? Évidemment, non, car il est bien clair que ceci n'a pas de sens... Nous ne voulons pas à part, pas plus que nous ne pensons à part. Et c'est

(1) M. Laberthonnière avait publié, en 1898, sous ce titre : *le Dogmatisme moral*, une excellente étude dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1898.

justement là ce que nous reprochons à l'intellectualisme de méconnaître. Nous pensons en voulant et nous voulons en pensant. Une volonté sans intelligence, ce n'est pas une volonté (p. 16).

« Je n'ai jamais dit que c'est seulement quand les idées sont formées que la volonté intervient pour y croire ou n'y pas croire. Elle intervient dans la formation même des idées... S'il fallait attendre pour croire que nous ayons des idées adéquates nous ne croirions jamais (p. 17). »

« On oppose *l'agir* et le *connaître,* en considérant l'un comme notre œuvre propre et l'autre comme une œuvre étrangère à nous. Mais c'est là une solution factice. Ce que nous recevons et ce que nous faisons ne se juxtaposent pas ; c'est une seule et même chose et c'est tout nous-mêmes... Si nous n'agissons pas sans connaître, nous ne connaissons pas non plus sans agir. Une fois la connaissance acquise, on peut, il est vrai, la considérer à part de l'action, en elle-même, comme une chose faite. Mais envisagée ainsi, elle n'est plus qu'une abstraction (p. 25). »

Nous signalerons dans l'intéressante brochure de M. Laberthonnière, une note curieuse où il indique la différence de sa doctrine et de l'intellectualisme de M. l'abbé Martin, que certain critique avait confondus. Cette différence est telle qu'elle va jusqu'à l'opposition.

LAFOUX (H.). — **Immortalité et vertu** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 54 p.).

La croyance à l'immortalité de l'âme enlève-t-elle à la vertu son désintéressement et son mérite ? Telle est la question examinée en cette thèse de baccalauréat de théologie. Nous félicitons M. Lafoux d'avoir choisi ce sujet, qui est d'un grand intérêt philosophique ; mais il ne nous paraît pas l'avoir assez approfondi. Son travail est, à divers points de vue, très insuffisant. Il a bien vu que certains apologistes de la religion révélée ou naturelle abaissent la croyance à la vie future, en la présentant comme la condition de la vertu. « Si tout meurt avec le corps, disent ces apologistes par la voix éloquente de Massillon, les maximes de l'équité, de l'amitié, de l'honneur, de la bonne foi, de la reconnaissance ne sont plus que des erreurs populaires. » M. Lafoux leur répond que c'est là une « représentation grossière de la plus sublime des conceptions (p. 30) ». « Ce n'est pas, remarque-t-il avec raison, parce que l'on croit à l'immortalité que l'on est vertueux, c'est parce que l'on est vertueux que l'on croit à l'immortalité. Pour croire à l'immortalité il faut déjà croire au bien et à la vertu (p. 34.) ». Mais il eût fallu développer cette réponse et la justifier psychologiquement par l'analyse de l'idée du bien moral et des rapports de cette idée avec celle de vie future. Il eût fallu montrer que la croyance à l'immortalité personnelle doit

être conçue comme liée aux notions de devoir et de droit, comme impliquée par la croyance à un ordre final de raison, de beauté et de justice parfaites ; qu'elle peut donc être dégagée d'un utilitarisme amoral et fournir à la conscience un principe altruiste et esthétique d'action. Il semble aussi qu'on ne pouvait traiter sérieusement la question sans rappeler la manière originale dont Kant a conçu les deux postulats de l'immortalité et de Dieu.

LOYSON (HYACINTHE). — **Qui est le Christ ?** (broch. in-18, Fischbacher; 39 p.).

Dans les pages éloquentes de ce petit livre, M. H. Loyson (le Père Hyacinthe) professe un christianisme absolument monothéiste. « Avec les chrétiens, les juifs, les musulmans, dit-il, avec les spiritualistes de toutes les religions et de toutes les philosophies, je crois de toute mon âme en un Dieu unique, conscient et vivant. C'est le dogme fondamental de la révélation biblique et de la pensée métaphysique, et il importe de lui conserver sa place avant tous les autres dogmes (p. 25). » Si le christianisme « mieux enseigné », rejetait de sa théologie tout ce qui est contraire au dogme de l'unité de Dieu, les juifs et les musulmans pourraient se réunir aux chrétiens dans un « monothéisme uni et pacifié », qui serait la religion vraiment universelle.

L'obstacle à ce catholicisme de l'avenir vient en grande partie des superstitions des chrétiens. Le christianisme traditionnel et orthodoxe n'est pas vraiment monothéiste, parce que, au lieu de « trois énergies » dans un seul Moi divin, il admet trois personnes divines, c'est-à-dire en réalité « trois Dieux distincts, pour ne pas dire opposés : le Père qui trône et s'irrite dans le ciel ; le Fils qui s'immole à lui sur la croix ; le Saint-Esprit qui vole, comme une colombe de réconciliation, du Père au Fils et du ciel à la terre (p. 29) ».

Le christianisme traditionnel et orthodoxe n'est pas vraiment monothéiste, parce que sa théologie, mélangeant en Jésus-Christ « les deux natures, celle de l'homme et celle de Dieu, en fait je ne sais quel composé monstrueux qui égare la pensée et confond le langage ». C'est cette théologie néfaste, dit l'auteur, qui a éloigné les catholiques de l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, prescrite dans le quatrième Évangile. « Ils adorent la chair, et pour en mieux jouir dans leurs mystiques transports, ils l'adorent en détail : les uns, le sacré-cœur ; d'autres, la sainte-face ; d'autres, les mains et les pieds transpercés. Tous, même les plus spiritualistes, s'accordent pour associer et même pour substituer la forme corporelle de l'homme à la nature invisible et parfaite de Dieu (p. 36). »

M. H. Loyson fait remarquer que le langage tenu par Jésus-Christ dans les Évangiles est toujours nettement monothéiste ; qu'il a rap-

pelé à ses apôtres, avant de les quitter, « que son Père était leur Père au même titre que le sien, que leur Dieu était son Dieu au même titre que le leur (p. 32) » ; que s'il affirme son *unité* avec le Père, « cette unité ne lui est pas exclusivement propre, puisqu'il convie sans cesse ses vrais disciples à la partager avec lui, et qu'en cela même réside l'essence de la religion qu'il leur prêche (p. 33) » ; qu'il ne s'est jamais déclaré Dieu au sens absolu du mot, mais qu'il réclamait pour lui le nom de Fils de Dieu, « en vertu de sa consécration et de sa mission spéciales (p. 34) », ce qui veut dire que l'inspiration divine, accidentelle chez les prophètes, était en lui constante ; que « tel est le dogme de l'incarnation du Verbe, solennellement formulé et clairement expliqué par celui qui n'était pas le Verbe, mais en qui parlait et habitait le Verbe (p. 35) ».

M. H. Loyson conclut que « la définition de Jésus par Jésus est au-dessus de toutes les autres, même de celles des conciles », et qu'il faut « résolument s'y tenir » ; que la substitution de l'homme Jésus au Dieu-esprit dans l'adoration est « le grand péché de la chrétienté », et que « les vrais monothéistes nous le reprochent avec une juste indignation » ; que « l'erreur dans laquelle est tombée l'Église romaine en proclamant l'infaillibilité du pape est peu de chose à côté de celle-là (p. 37) ».

Nous ne dirons qu'un mot de cette conclusion. Ce n'est pas l'infaillibilité du pape qu'il faut ici comparer à une erreur théologique quelconque, si grave qu'elle paraisse, sur la personne du Christ ; c'est l'infaillibilité de l'Église, dont l'infaillibilité papale est le dernier progrès, et, pour ainsi dire, la fleur. Eh bien, il n'est pas, selon nous, il ne peut être, en théologie, d'erreur plus funeste au point de vue intellectuel, que d'admettre une autorité infaillible, quel qu'en soit le siège ou sujet ; car c'est par ce principe de l'infaillibilité ecclésiastique que se conservent, soustraites à l'examen de la raison et de la conscience, toutes les autres erreurs. Là est la grande idolâtrie que la Réforme n'a pu malheureusement détruire que dans une partie de la chrétienté, et à côté de laquelle ne sont rien celles des cultes les plus superstitieux.

MAJAL (Élie). — **La pensée religieuse de Tolstoï** (broch. in-8°, Cahors, imprimerie A. Coueslant ; 60 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie est consacrée à l'exposition et à la critique des doctrines religieuses de Tolstoï. On ne peut, sans doute, y voir un pur chef-d'œuvre, mais les conclusions en sont, croyons-nous, judicieuses. Nous citons :

« Le Christ n'a pas donné, que nous sachions, une doctrine sociale et il faut avoir la singulière manie du littéralisme absurde pour lui faire décréter la suppression des tribunaux, la suppression du pou-

voir sous toutes ses formes, la suppression de la propriété, etc. (p. 47). »

« Nous préférerions au Maître impeccable d'une morale parfaite et complète, le grand Semeur de principes et de vérités divines don la parabole de Mathieu XIII nous offre l'image. Nous estimons que prendre à la lettre l'Évangile, qui est une œuvre humaine composée des années après la mort du Maître, lui demander une règle précise pour toute action importante de la vie, et l'y découvrir, constitue un abus. Il faut beaucoup de subtilité, un parti pris considérable pour arriver à ce résultat (p. 51). »

« Tolstoï renverse la conception de la vie personnelle, qu'il désigne sous le nom peu flatteur d'*individualité animale* pour lui substituer la conception de la vie pour autrui, se réalisant dans le mépris de nous-mêmes et l'amour exclusif des autres. Nous croyons devoir signaler en cette idée un danger grave, d'autant plus grave qu'il revêt une tournure chrétienne. Le centre de la vie est ainsi déplacé : nous prétendons qu'il est détruit du même coup... Pour aimer, il ne faudrait pas tarir la source de l'amour; pour donner, il faut avoir : l'amour de soi, bien entendu au sens psychologique, est la condition de l'amour des autres (p. 52). »

« Tolstoï fait de la non-résistance au mal par la violence la vertu fondamentale de l'homme, et nous pensons qu'il est des cas où la résistance violente est un devoir. Nous pensons qu'il ne serait pas un homme celui qui, voyant un bandit poursuivre une jeune fille (nous prenons à dessein un exemple de l'auteur), n'userait pas de tous les moyens pour la sauver (p. 53). »

Toutes les critiques que l'on peut faire des doctrines morales et religieuses de Tolstoï sont comprises et se résument, — M. Majal aurait dû le faire remarquer, — dans cette proposition générale : l'idée de justice n'a aucune place en ces doctrines. Tolstoï a tiré très logiquement les conséquences religieuses et sociales que renfermait la conception d'une morale d'amour étrangère à toute idée de droit. Conséquences religieuses : on ne pouvait écarter la notion de la personne, envisagée comme principe et comme fin, la notion de la dignité essentielle et du droit de la personne, sans aller droit au panthéisme et sans nier la croyance en l'immortalité personnelle. Conséquences sociales : on ne pouvait condamner absolument, d'après l'interprétation littérale du Sermon de la Montagne, la résistance à la violence injuste, sans nier, par cela même, la légitimité du pouvoir civil, de tout pouvoir civil, attendu que la fin du pouvoir civil, d'où résulte sa légitimité, est de défendre le droit et de réprimer l'injustice [1].

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1892, p. 254; l'*Année philosophique* de 1896, p. 248-252 ; l'*Année philosophique* de 1898, p. 306 ; l'*Année philosophique* de 1899, p. 309.

MARION (Henri) et (Dereux (H). — **Pages et pensées morales extraites des auteurs français des** XVIIe, XVIIIe et XIXe **siècles** (in-12, A. Colin; 457 p.).

Ce recueil avait été préparé et commencé par Henri Marion. Un des plus anciens et plus dévoués amis de Marion, M. Dereux, l'a complété, en ajoutant aux passages déjà choisis un certain nombre de morceaux, et en donnant, sous forme de notes, aux jeunes lecteurs à qui il s'adresse, de brèves indications qui puissent les induire, « non seulement à réfléchir un peu plus sur les textes, mais à mieux comprendre l'esprit général dans lequel le livre a été conçu (p. 5) ».

C'est la méthode historique qui a présidé à la disposition des extraits. Les moralistes auxquels ils sont empruntés sont à peu près rangés dans l'ordre chronologique. Ce sont, pour le XVIIe siècle : Descartes, Malebranche, Pascal, Nicole, La Rochefoucauld, La Bruyère, Mme de Sévigné, Mme de Maintenon, Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Fénelon; pour le XVIIIe siècle : Voltaire, Duclos, Vauvenargues, Diderot, Montesquieu, Turgot, J.-J. Rousseau; pour le XIXe siècle : Mme de Staël, Mme Necker de Saussure, Töpffer, Amiel, Joubert, Guizot, Auguste Comte, Littré, Edgar Quinet, Guyau, Renan, Victor Cousin, Jouffroy, Bersot, Constant Martha, Paul Janet, Jules Simon. Aucun emprunt n'a été fait aux écrivains vivants. « Parce qu'on avait là trop à prendre, nous dit M. Dereux, on n'y a rien pris : on n'a consulté que les morts (p. 13). »

Parmi les morts, il en est dont les noms ne se trouvent pas dans le recueil, et qui auraient cependant, semble-t-il, été consultés avec profit. On peut regretter, notamment, que l'auteur de la *Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Proudhon, ait été omis. Mais il est juste de dire que le choix des passages s'explique suffisamment par le point de vue pédagogique auquel il devait répondre.

Toutes les notes nous paraissent fort judicieuses. Nous devons signaler comme particulièrement dignes d'attention celles qui se rapportent aux passages tirés des écrits de Pascal et de ceux de Rousseau. En voici une excellente, où M. Dereux défend l'esprit critique, accusé par Amiel d'aboutir à l'atomisme social : « L'esprit critique suppose chez celui qui en est animé l'amour et le respect de la vérité. Il s'applique honnêtement à discerner le vrai du faux, et, dans les croyances d'un peuple, il examine ce qui est digne d'être recueilli, et ce qui peut demander à être redressé, élargi, transformé. Encore sur ce dernier point, ne serait-il pas l'esprit critique, s'il ne reconnaissait pas les ménagements que la prudence, d'accord avec la bonté, recommande. Croit-on qu'un dogmatisme immobile, et finalement conventionnel pour beaucoup, fût conforme aux vrais intérêts d'une société (p. 295)? »

MARION (L.). — **Exposition des doctrines eschatologiques de l'Église chrétienne au premier siècle de l'ère chrétienne** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié; 62 p.).

En cette thèse intéressante sont développées des vues que nous avons eu plus d'une fois l'occasion d'indiquer, dans les *Années philosophiques* précédentes, sur les prédictions apocalyptiques des trois premiers Évangiles[1]. Nous citerons la conclusion, à laquelle il nous paraît qu'on ne peut rien opposer de sérieux :

« L'attente du Messie comptait au premier rang des espérances populaires au moment où commence l'histoire évangélique. Une préoccupation domine toutes les autres, chez les trois premiers évangélistes au moins : la réalisation de la prédiction messianique dans la personne de leur Maître. Il en résulte qu'ils comprennent et qu'ensuite ils reproduisent les enseignements de Jésus sur l'avenir dans le sens de leur judaïsme.

« Le ministère de Jésus ayant déçu les espérances charnelles, on les reporta sur une nouvelle apparition, et l'on trouva des garanties de ce retour dans des expressions que Jésus avait employées symboliquement. De là cette foi en une parousie glorieuse, en un jugement sur la terre suivi d'un règne messianique... Quant aux signes précurseurs de la parousie, il est possible que Jésus les ait en effet mentionnés en les revêtant d'un caractère symbolique. Mais il n'est pas impossible non plus qu'ils se soient présentés d'eux-mêmes sous la plume d'hommes habitués à en faire le sujet de leurs réflexions.

« Ce retour du Messie était cru prochain. Cette croyance des premiers chrétiens s'est conservée dans les premiers siècles de l'Église..... Il est naturel qu'une ardente espérance cherche à rapprocher le plus possible l'époque où elle trouvera à se réaliser. Il y a donc eu erreur, mais l'erreur est venue des apôtres, et ce sont ces mêmes apôtres qui nous en donnent la preuve. La fidélité avec laquelle les synoptiques ont reproduit l'enseignement de Jésus les a contraints de signaler une face de cet enseignement qui était en opposition directe avec leurs préjugés et leurs vœux les plus chers. Cette seconde classe de passages révèle un spiritualisme constant et profond, et donne la clef des expressions figurées que le Seigneur a employées.

« A ce témoignage rendu par les synoptiques au spiritualisme de Jésus vient s'ajouter celui de Jean. Chez lui, l'élément symbolique a disparu. Ce n'est pas à dire que cet élément soit inauthentique; mais dégagé entièrement de son passé judaïque, Jean a pénétré plus avant dans l'intelligence de l'Évangile. »

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 214 et 235; l'*Année philosophique* de 1898, p. 236; l'*Année philosophique* de 1897, p. 242.

MÉNÉGOZ (EUGÈNE). — **Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel** (in-8°, Fischbacher; IX-425 p.).

M. Ménégoz a réuni en ce volume un travail déjà ancien : *Réflexions sur l'Évangile du salut* (1879) ; des études plus récentes publiées en brochures : *L'autorité de Dieu : réflexions sur l'autorité en matière de foi* (1892), *La notion biblique du miracle* (1894), *Étude sur le dogme de la Trinité* (1898), *Du rapport entre l'Histoire sainte et la foi religieuse* (1899), *Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1899) ; des articles de revue et de journaux, écrits à diverses époques, pour expliquer et défendre ses vues théologiques (1893-1898) ; la conclusion de son remarquable ouvrage sur *la Théologie de l'Épître aux Hébreux* (1894). Nous avons rendu compte des cinq brochures et de la *Théologie de l'Épître aux Hébreux* dans les *Années philosophiques* de 1892, de 1894, de 1898 et de 1899; et nous rappellerons que M. Renouvier avait consacré un important article aux *Réflexions sur l'Évangile du salut*, dans le supplément trimestriel de la *Critique philosophique* (t. II de la *Critique religieuse*, p. 195-207).

Déterminer la véritable nature de la foi qui sauve, tel est l'objet essentiel de ces publications théologiques diverses, telle est la pensée qui les relie et qui donne l'unité réelle d'un livre au recueil très intéressant qu'elles forment. Cette pensée est déjà tout entière dans l'opuscule de 1899. M. Ménégoz n'a fait que la développer, en la précisant dans ses écrits postérieurs. « Dans mes « *Réflexions sur l'Évangile du salut*, dit-il, je suis allé jusqu'au bout de ma pensée. Je n'ai rien à y ajouter, rien à en retrancher. Les modifications que j'aurais à y faire ne porteraient que sur des questions de détail. Pour le fond je maintiens toutes mes assertions, en particulier la doctrine du *salut par la foi, indépendamment des croyances*, le *fidéisme*, comme je l'ai appelée. Tout ce que j'ai publié depuis n'est que le développement, l'application, l'explication, la défense de cette doctrine, de laquelle découlent et autour de laquelle se groupent toutes mes conceptions dogmatiques (*Préface*, p. VI). »

Le fidéisme, tel que l'entend M. Ménégoz, est le dernier terme, à ses yeux logique et légitime, du développement de cette doctrine célèbre, dans l'histoire de la Réformation : la justification par la foi. Saint Paul avait dit : « Nous concluons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la Loi. » Luther, au XVIe siècle, reprit l'œuvre de saint Paul, en enseignant le salut par la foi, *et non par les bonnes œuvres*. M. Ménégoz assimile les croyances aux œuvres ; de là cette troisième formule : Le salut par la foi, *indépendamment des croyances*.

Cette assimilation des croyances aux œuvres nous paraît aussi juste qu'ingénieuse. Car la volonté n'est pas étrangère aux croyances ;

elle y joue un rôle que l'on ne peut contester; les croyances sont donc aussi des œuvres. Oui, peut dire le théologien, c'est la foi seule qui justifie et qui sauve (*solâ fide*), la foi, c'est-à-dire l'intention morale et religieuse, l'orientation de la volonté dans l'ordre moral et religieux. Oui, la foi justifie et sauve indépendamment des œuvres et des croyances particulières qu'elle produit et où, n'étant pas infaillible, elle peut s'éloigner du bien et du vrai objectifs, tels que les connaît l'Esprit parfait.

Le rapport de la foi et des œuvres, de la foi et des croyances, est, semble-t-il, dans la théologie chrétienne, ce qu'est, dans l'éthique criticiste, le rapport des idées de devoir et de bien. Cela veut dire que les œuvre et les croyances tirent leur valeur religieuse de la foi qui les produit, mais aussi, remarquons-le, que la foi se réduit à une abstraction et n'est rien de réel, si elle est inactive et stérile, si elle ne produit pas des œuvres et des croyances, si elle ne tend pas à *bien* agir, si elle ne travaille pas comme disait Pascal, à *bien* penser. D'où il suit que l'on ne doit pas donner un sens absolu à l'antithèse de la foi et des œuvres, de la foi et des croyances. Le salut est promis à celui qui « consacrera son âme, son esprit, son cœur, son *moi* à Dieu (p. 16) » : voilà, dit M. Ménégoz, le dogme de la justification par la foi. Il est clair que la foi, même définie en ces termes très généraux, c'est-à-dire l'entière consécration de l'âme à Dieu, ne saurait être opposée absolument aux œuvres, car elle est elle-même une première détermination de la volonté, une première action, une première *œuvre*. Et elle ne saurait être opposée absolument aux croyances, car elle contient et enveloppe une première et nécessaire *croyance* : on ne peut évidemment concevoir la consécration à Dieu séparée de la croyance en Dieu.

NIETZSCHE (Frédéric). — **La généalogie de la morale**, traduit par *Henri Albert*, (in-12, Société du *Mercure de France*; 286 p.).

Sous ce titre sont réunies trois dissertations : I. *Bien et mal, bon et mauvais*; II. *La faute, la mauvaise conscience et ce qui leur ressemble*; III. *Quel est le sens de l'idéal ascétique*. Ces dissertations sont désignées par Nietzsche lui-même comme le complément nécessaire de son ouvrage intitulé : *Par delà le Bien et le Mal*. Elles nous présentent, résumées avec force et précision, — une force et une précision que la traduction française nous paraît avoir très heureusement rendues, — les vues du philosophe allemand sur l'évolution des idées éthiques et sur l'opposition de la morale des *forts*, des *maîtres*, et de celle des *faibles*, des *esclaves*.

Dans la première, l'auteur écarte, d'abord, comme historiquement insoutenable et psychologiquement contradictoire, l'origine assignée par les moralistes utilitaires, notamment par Stuart Mill, à la notion et au jugement de bonté (p. 29, 33). Selon lui, cette notion et ce

jugement ne viennent nullement « de ceux à qui l'on a prodigué la *bonté* » ! « Ce sont, dit-il, les *bons* eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme, qui se sont eux-mêmes considérés comme *bons*, qui ont jugé leurs actions *bonnes*, c'est-à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire et populaire (p. 30). » Il remarque que les significations du mot *bon*, dans les diverses langues, « dérivent toutes de la même transformation d'idée » ; que « partout l'idée de distinction, de noblesse, au sens de rang social, est l'idée même d'où naît et se développe l'idée de *bon*, au sens de *distingué quant à l'âme* » ; que « ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de *vulgaire*, *plébéien*, *bas*, en celle de *mauvais* (p. 34) ».

Ainsi s'établit par la transformation du concept politique de prééminence en un concept psychologique la morale des forts, qui est la première détermination des valeurs. Par réaction contre cette morale se produit celle des faibles, des esclaves, qui renverse absolument les système d'appréciation des forts, appelant *méchant* le *bon* de la morale aristocratique, c'est-à-dire « le puissant, le dominateur, mais noirci, vu et pris à rebours par le regard venimeux du ressentiment (p. 56) ».

Dans la seconde dissertation, Nietzsche explique comment le sentiment du devoir, de l'obligation personnelle « a tiré son origine des plus anciennes et des plus primitives relations entre les individus, des relations entre acheteur et vendeur, entre créancier et débiteur (p. 109) » ; comment l'idée toute matérielle de *dette* a donné naissance au concept moral de *faute;* comment s'est développée et transformée l'idée de *châtiment*, qui n'avait été d'abord que celle d'un équivalent, d'une compensation, pour un dommage causé (p. 96) ; comment le rapport du débiteur et du créancier, introduit entre les générations actuelles et celles qui les ont précédées, a produit le culte des ancêtres, le sentiment d'une dette envers eux, par suite le sentiment de la faute et la mauvaise conscience (p. 144).

La troisième et dernière dissertation est consacrée à l'analyse de l'idéal ascétique. La conclusion de cette analyse est que l'idéal ascétique « a miné la santé et la vigueur des races, surtout des Européens », et qu'on peut l'appeler « le *fléau par excellence* dans l'histoire sanitaire de l'homme (p. 251) » ; qu'il « a corrompu le goût *in artibus et litteris* et le corrompt encore (p. 252) » ; que toujours et partout, il a éloigné les hommes de la beauté, parce qu'il « renferme en lui le manque de mesure, la haine de la mesure (p. 255) » ; mais que, du moins, il a sauvé la volonté, en lui conservant un objet, le seul qu'elle pût avoir pendant le règne de la morale des faibles. « Le non-sens de la douleur, et non la douleur elle-même, est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité ; or l'idéal

ascétique lui donnait un sens !... Grâce à lui, la souffrance se trouvait expliquée... L'interprétation que l'on donnait à la vie amenait indéniablement une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intime, plus empoisonnée, plus meurtrière : elle fit voir toute souffrance comme le châtiment d'une faute. Mais malgré tout, elle apporta à l'homme le *salut*; l'homme avait un *sens*, il n'était plus désormais la feuille chassée par le vent, le jouet du hasard inintelligent, du non-sens, il pouvait *vouloir* désormais quelque chose, — qu'importait ce qu'il voulait, pourquoi, comment plutôt telle chose qu'une chose qu'une autre : *la volonté elle-même était du moins sauvée*. Impossible d'ailleurs de se dissimuler la *nature* et le *sens* de la volonté à qui l'idéal ascétique avait donné une direction : cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est animal, et plus encore de ce qui est matière ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même, — tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté d'anéantissement*, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une *volonté!* Et l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de *ne point* vouloir du tout (p. 283). »

On remarquera que cette analyse de l'ascétisme, où Nietzsche voit la volonté persistant à s'affirmer elle-même, à se donner à elle-même un objet, est opposée au principe métaphysique sur lequel Schopenhauer fondait la morale. Elle nous paraît très intéressante, en ce qu'elle montre la contradiction inhérente à la poursuite de l'idéal ascétique. Il y a dans cette poursuite, selon Nietzsche, un mode pathologique d'action et de manifestation de la volonté. Cela est vrai si l'on entend l'expression *idéal ascétique* au sens que lui donnent le bouddhisme et le catholicisme. Mais on peut l'entendre autrement : on peut très bien désigner par le mot *ascétisme*, la subordination rationnelle des fonctions animales aux fonctions proprement humaines. Et le reproche général que l'on peut faire à la doctrine de Nietzsche est de confondre, dans la morale des faibles et des esclaves, des conceptions éthiques très différentes, par exemple le principe kantiste de la dignité essentielle de la personne, et le principe tolstoïste de la pitié.

RAYMOND (ARNOLD). — **Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse** (broch. in-8°, Lausanne, imprimerie G. Bridel ; 197 p.).

Cette brochure traite, d'abord, du problème général de la connaissance, puis, de la connaissance religieuse et du subjectivisme qu'elle comporte. Sur le problème général de la connaissance et sur la

portée des lois scientifiques, l'auteur discute les vues des philosophes français contemporains et s'inspire, en ses raisonnements, des écrits de M. E. Boutroux dont il cite de nombreux passages. La conclusion de la partie proprement philosophique de son travail est que « l'idéal mathématique de la science rencontre des obstacles insurmontables » ; que l'on ne peut considérer les phénomènes infiniment variés de la nature comme « liés entre eux par des lois nécessaires », de telles lois n'étant établies que « par une suite d'abstractions et d'éliminations convenables, réclamées par l'hypothèse du savant » ; que « c'est l'esprit qui, dans son désir de tout unifier et de tout comprendre, impose à la nature les cadres étroits de la nécessité » ; que ce travail est sans doute « légitime », mais que le monde ainsi formé dans la représentation ne doit pas « être tenu pour adéquat au monde réel (p. 101) » ; qu'on n'a donc pas le droit d'invoquer la science pour étendre à tout le réel un déterminisme inflexible et pour refuser toute place à la liberté dans la nature (p. 124).

M. A. Raymond tient que le principe de contradiction « est l'instrument de la pensée, mais, en lui-même, ne nous apprend rien (p. 56) ». Il ne conteste pas la contradiction du nombre infini ; mais on ne peut, selon lui, prouver par cette contradiction, comme l'affirme M. Renouvier, que le monde a commencé et qu'il a des bornes. « Sans doute, dit-il, si le réel se compose d'éléments indivisibles, séparés dans le temps et dans l'espace, M. Renouvier a raison, car une collection ou un ensemble d'unités est représentée nécessairement par un nombre fini. Mais si le réel est de sa nature continu, cette assertion ne se justifie plus. Si c'est nous qui introduisons, au moyen du nombre, la discontinuité au sein du temps et de l'espace, il n'est pas juste de tirer de la contradiction du nombre infini des conclusions sur l'origine du monde. Pour légitimer ces dernières, il faut en appeler à deux postulats non démontrés : l'entière adéquation de la réalité à notre pensée, et l'entière adéquation de notre pensée à la numération. Si la catégorie du nombre permet de résoudre les problèmes de l'individualité, elle échoue devant ceux de la continuité et de la solidarité qui ont également leur raison d'être et qui se posent comme les premiers (p. 72). »

De l'aveu même de l'auteur il résulte que le principe de contradiction peut nous apprendre quelque chose du monde, puisqu'il nous assure que les individualités, par exemple les sujets conscients, y forment un nombre déterminé. Mais le nom d'invidualité convient et par conséquent la catégorie du nombre s'applique, non seulement à tous les sujets conscients, mais à tous les êtres, à tous les phénomènes, à tous les événements distingués et séparés dans l'espace et le temps. Le principe de contradiction nous apprend donc qu'il faut tenir également pour fini le nombre de ces êtres, de ces phénomènes, de ces événements, le nombre des plantes, des animaux et des hommes

qui existent actuellement ou qui ont existé avant le moment actuel, le nombre des astres et celui de leurs révolutions et donc celui des unités de temps pendant lesquelles ces révolutions se sont accomplies jusqu'ici. Par cela même, il nous apprend que le monde a des bornes dans l'espace et qu'il a commencé. Car s'il faut tenir pour fini le nombre des astres et celui des êtres vivants actuels, il est clair que le monde a des bornes dans l'espace; et il est clair que le monde a commencé, s'il faut tenir pour fini le nombre des êtres vivants qui ont existé et celui des révolutions sidérales qui se sont accomplies. Des astres, des plantes, des animaux, des hommes : voilà bien le monde réel ; et de ce monde réel on peut bien dire qu'il est de sa nature discontinu ; car ce n'est évidemment pas notre esprit qui le rend tel en introduisant, au moyen du nombre, la discontinuité au sein de ces continus, l'espace et le temps. Pour tirer avec assurance de la contradiction du nombre infini ces conclusions sur les bornes et sur le commencement du monde réel, nous n'avons pas besoin de croire que notre pensée saisit toute la réalité, ni que la catégorie du nombre est l'unique principe de notre pensée. Il nous suffit d'admettre que notre pensée peut atteindre une certaine partie de la réalité, et que la catégorie du nombre nous donne de la partie de la réalité qui est de son ressort une connaissance certaine. Et c'est ce que M. A. Raymond ne contestera pas, car il n'est pas prêt, sans doute, à soutenir ces propositions d'un agnosticisme absolu : que notre pensée ne saisit *rien* du réel ; que notre numération ne s'y applique en *rien ;* que nous ne savons même pas s'il peut, en ses attributs, être soumis au principe de contradiction. — Mais, dit-il, l'école néo-criticiste ne s'occupe pas des problèmes de la continuité lesquels ont leur raison d'être et se posent comme ceux de l'individualité. Que valent ses assertions si le réel est continu de sa nature ? — Il paraît que notre auteur ne connaît guère ou a fort mal compris les travaux de l'école néo-criticiste, car il devrait savoir que, pour cette école, continu et réel sont des termes qui s'excluent, la discontinuité du réel étant démontrée précisément par l'impossibilité de l'infini quantitatif auquel se ramène tout continu. Il devrait savoir, en outre, que l'irréalité du continu peut et doit se conclure, comme nous l'avons souvent écrit dans la *Critique philosophique* et dans l'*Année philosophique*, de la critique berkeleyiste des qualités primaires, de la critique leibnizienne de l'attribut étendue, de la critique kantiste de l'espace.

Nous n'avons rien à objecter aux vues de M. Raymond sur le subjectivisme que comporte la connaissance religieuse. Le subjectivisme, selon lui, résulte du rôle de la conscience morale et de la liberté dans les idées religieuses, et il y trouve sa limite en même temps que sa justification (p. 194).

REYNAUD (P). — **La civilisation païenne et la morale chrétienne** avec une Lettre-Préface du P. Didon (in-12, Perrin et Cie ; xv-296 p.).

L'objet de cet ouvrage d'apologétique est, comme le dit le P. Didon dans sa Lettre-Préface, de « comparer la loi du paganisme arrivé, dans la Grèce et dans Rome, à son apogée, avec la morale du christianisme, telle que Jésus l'a formulée et implantée au cœur du monde nouveau sorti de lui (p. vi) ». Il est divisé en quatre livres : I. *Devoirs à l'égard du corps* ; II. *Devoirs à l'égard de l'âme* ; III. *Le conflit* (de la raison et des passions) ; IV. *La méthode* (du développement moral).

Nous notons, dans le premier livre, des pages intéressantes sur le droit de mutilation, qui était universellement reconnu dans toutes les nations anciennes, et que le christianisme a aboli (p. 44-48). L'auteur cite, à ce sujet, un passage curieux de saint Jean Chrysostome (p. 47).

Dans un des meilleurs chapitres du livre II, M. Reynaud fait remarquer la différence de l'action du paganisme et de celle du christianisme sur l'amour de la patrie et sur l'amour de l'humanité. Si le paganisme « a poussé à son plus haut degré d'intensité l'amour de la patrie (p. 143) », il « n'a pas compris et par conséquent n'a point enseigné l'amour de l'humanité (p. 140). Quant au christianisme, il n'a pas « développé les sentiments patriotiques autant que Rome et la Grèce », quoi qu'il soit « loin de les avoir laissés mourir (p. 151) » ; mais « sa gloire la plus haute est d'avoir ouvert le cœur de l'homme au vaste amour humanitaire (p. 152) ». « La paix universelle, comme conséquence de l'amour, voilà l'enseignement de la doctrine chrétienne. Et cette doctrine chrétienne s'appuie non seulement sur un sentiment, mais encore sur une vérité scientifique : l'unité spécifique du genre humain (153). »

Dans le livre III, l'auteur rappelle les deux doctrines opposées du paganisme sur les passions : celle des épicuriens et celle des stoïciens « Les épicuriens disaient : les passions sont absolument bonnes. Elle font partie de la nature humaine ; elles sont une des manifestations de notre activité : elles ont donc le droit d'exister et d'agir... Les stoïciens, allant à l'extrémité opposée, disaient : les passions sont absolument mauvaises ; ce sont des maladies de l'âme. Avec leurs impressions soudaines et leurs élans impétueux, elles gênent l'exercice de la raison et contrarient la marche de la liberté (p. 164). » La doctrine chrétienne est supérieure à ces deux théories extrêmes dont elle évite les excès. « Elle dit, avec une sagesse merveilleuse : les passions ne sont par elles-mêmes ni absolument bonnes ni absolument mauvaises. Elles sont une force d'impulsion, dépourvue d'intelligence et de liberté, et par conséquent, ni morale, ni immorale. Cette force aveugle réclame une direction. Si on la dirige

mal, elle sera nuisible, si on la dirige bien, elle sera utile. Soumettez donc les passions au gouvernement de la raison et elles seront d'excellents auxiliaires (p. 165). »

Dans le livre IV, M. Reynaud distingue en l'homme trois vies : « la vie animale, soumise à la mobilité des sensations extérieures et à l'impulsion aveugle des instincts charnels; la vie humaine proprement dite, qui obéit aux ordres de la raison et aux sommations de la volonté libre ; la vie divine, qui prend pour règle de conduite la révélation de l'Esprit divin, se nourrit d'idées surnaturelles et tend à réaliser des œuvres et des vertus héroïques (p. 226) ». Il montre dans la vie divine le moyen que nous a donné le christianisme d'assurer notre perfectionnement moral en subordonnant la vie animale à la vie humaine (p. 276). Ce moyen était ignoré des stoïciens qui croyaient que « la liberté, orgueilleusement séparée de Dieu, pouvait intégralement et persévéramment pratiquer le bien (p. 285) ».

RICHARD (PAUL). — **Le corps du Christ après sa résurrection,** (broch. in-8°, Mautauban, imprimerie Granié ; 156 p.).

En cette thèse intéressante et curieuse de théologie, l'idéalisme est invoqué à l'appui et mis au service d'une croyance strictement orthodoxe aux miracles évangéliques, notamment à la résurrection et aux apparitions diverses de Jésus-Christ après sa mort. Elle est divisée en deux parties : I. *Les faits et l'explication morale* ; II. *L'explication métaphysique.*

M. Richard tient pour historiquement certain tout ce qui est raconté par les Evangiles sur la résurrection, la réexistence corporelle pendant quarante jours et l'ascension de Jésus-Christ. Il n'examine pas le problème critique d'authenticité le supposant résolu dans le sens affirmatif. Il s'agit, pour lui, de savoir, non si les faits évangéliques relatifs au Christ ressuscité sont exacts, mais s'ils sont et comment ils sont possibles.

D'abord, ces faits s'expliquent moralement par l'œuvre rédemptrice du Christ, dont ils *devaient* faire partie. Ils étaient moralement nécessaires. « Il fallait, dit l'auteur que le Christ ressuscitât pour enseigner au monde que son œuvre n'était pas de celles que la mort interrompt ou détruit, et il fallait que le Christ ressuscité apparût pour faire de ses disciples incrédules des apôtres remplis de foi, afin que par eux l'humanité pût croire à son œuvre... Le perfectionnement de la foi des disciples ne devait pas consister seulement dans l'accroissement de leur connaissance ou l'affermissement de leurs convictions par le moyen de faits décisifs : il devait résulter surtout d'une ferme décision de leur volonté, d'une libre et franche orientation de leurs âmes. Et comme la liberté suppose une épreuve morale, il fallait à la foi des disciples un champ d'épreuve, fait en

même temps d'évidence et de mystère, de lumière et d'obscurités. La foi nécessaire, la nécessité de la foi, telles sont les choses qui ont impliqué et qui expliquent la vie du ressuscité dans son ensemble et dans chacun de ses détails. De ce point de vue, faits naturels ou mystérieux, circonstances ordinaires ou merveilleuses, apparences contradictoires, tout nous devient intelligible, parce que tout était nécessaire moralement (p. 37). »

Nous ne ferons sur cette première partie qu'une seule remarque. Si la résurrection et les faits qui l'ont suivie ont un rapport nécessaire avec l'œuvre rédemptrice du Christ, il est naturel que celui qui croit à cette œuvre rédemptrice n'admette aucun doute possible sur la réalité de ces faits. D'après l'explication morale que donne M. P. Richard de la réexistence du Christ, telle que les Évangiles le font connaître, il est bien inutile d'examiner le problème historique et critique d'authenticité. Ce problème est résolu *a priori* : il faut considérer comme exacts les faits évangéliques dont il s'agit, ou cesser de croire à l'œuvre rédemptrice du Christ. Nous ne croyons pas que ce dilemme puisse s'imposer à la conscience chrétienne, si elle est vraiment affranchie, en dogmatique et en exégèse, de la tradition et de l'autorité de l'Église catholique.

Passons à la seconde partie. Nous n'avons rien à objecter à la *possibilité métaphysique* des faits relatifs à la réexistence corporelle de Jésus-Christ. M. P. Richard explique sans peine cette possibilité par une théorie idéaliste qu'il tire en partie de Berkeley, en partie de Leibniz. A Leibniz il emprunte la monadologie, telle que l'entend l'école néo-criticiste ; à Berkeley, la réduction de la matière et de ses qualités, aussi bien primaires que secondaires, à des idées. Selon lui, il n'est de monades perceptives et conscientes à des degrés divers que dans les êtres vivants. Les monades perceptives sont des unités composées, des synthèses, non des unités élémentaires ; elles sont constituées par une pluralité d'éléments simples qui sont des idées de l'esprit divin. Ni ces idées, auxquelles on peut aussi, si l'on veut, donner le non de monades, ni les monades perceptives ne sont de vraies substances. Il n'y a qu'un être qui soit réellement substance, c'est-à-dire qui subsiste par soi, qui ait l'existence en soi, l'être indépendant, inconditionné, absolu, l'esprit créateur, Dieu (p. 65). Ce qui fait la réalité de l'être, ce n'est pas sa substantialité, c'est-à-dire son existence hors de Dieu, c'est sa permanence dans la volonté infaillible de Dieu. « Si l'esprit croyait en Dieu autant qu'à lui-même, ou s'il se connaissait dans son dernier fond, il ne chercherait pas hors de Dieu sa propre existence (p. 66, note). » M. Richard reconnaît que c'est là une doctrine panthéiste. Mais il fait remarquer qu'entre ce panthéisme idéaliste et le panthéisme déterministe, il y a cette différence, que « les idées divines formant l'univers ne constituent pas Dieu tout entier », attendu qu'elles « laissent libre le domaine de la personnalité et de la transcendance divines » ; que,

de même, « les idées divines qui constituent la monade ne sont pas toute la monade, leur synthèse comportant pour la monade la qualité d'être personnel et actif (p. 82, note) ».

Sans méconnaître l'importance de cette distinction des deux panthéismes, nous ne pouvons admettre les vues de l'auteur sur la substantialité, entendue et définie, non comme existence pour soi, mais comme existence par soi, et refusée aux créatures. Il nous paraît, d'ailleurs, que la grande généralisation spiritualiste de Leibniz est théoriquement beaucoup plus satisfaisante que la théorie berkeleyiste des idées. Nous nous bornerons à rappeler ici les réflexions critiques que nous avons faites il y a quelques années sur cette théorie :

« Ne faut-il voir qu'étendue et mouvement, c'est-à-dire qu'idées, en tout ce qui ne révèle point par des signes quelque degré de conscience? Mais la conscience peut très bien exister, à quelque degré sans que nous en percevions aucun signe ; et, considérant que les animaux les plus éloignés de l'homme n'en manifestent que des signes vagues et généraux, nous pouvons encore en supposer un minimum là même où ces signes manquent à notre observation. Nous pouvons donc étendre aux végétaux et aux minéraux l'induction qui nous fait attribuer une nature psychique à tous les animaux, même d'espèces inférieures. Il est vrai que cette induction s'affaiblit à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. Elle reste cependant légitime parce qu'on descend par transitions insensibles des uns aux autres. Il semble impossible de rompre la chaîne qui les unit tous, pour prononcer que, d'un côté sont des esprits, et de l'autre des idées. Cette séparation absolue est une hypothèse arbitraire qui, comme telle, répugne à la raison. Est-il possible, par exemple, de voir des esprits dans les zoophytes, et des idées dans les plantes? Des esprits dans les lichens, et des idées dans les cristaux[1]? »

Nous devons ajouter que, pour l'explication métaphysique qu'il voulait donner, M. Richard n'avait nullement besoin, selon nous, de restreindre l'induction monadologique au monde organique et vivant et d'ôter entièrement à la matière l'existence pour soi. Le système des monades et celui des idées dépendent, par hypothèse, aussi bien l'un que l'autre, des lois générales préétablies par la volonté divine, il semble que monades et idées ne sauraient opposer ni plus ni moins de résistance les unes que les autres à l'action miraculeuse.

ROBERTY (E. de). — **Constitution de l'éthique, quatrième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine. F. Alcan ; 223 p.).

Ce quatrième essai sur la morale comprend sept chapitres :

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1895, p. 145.

I. *Introduction : Pourquoi je ne suis pas positiviste ;* II et III. *La série psycho-sociale. L'échelle des facteurs et des valeurs surorganiques,* IV et V. *Rapports de la morale avec les autres sciences abstraites ;* VI et VII. *Rapports de la morale avec la philosophie.*

Dans le premier chapitre, qui nous paraît le plus intéressant du volume, l'auteur expose les raisons qui l'ont détaché du positivisme comtiste. Comte s'est trompé, selon lui, en identifiant la philosophie avec les sciences particulières, et en voulant imposer la même règle au philosophe qu'à l'investigateur spécial; — en élevant au rang de principe suprême de la philosophie l'*agnosticisme*, c'est-à-dire l'impuissance foncière de l'esprit humain à découvrir l'intimité des choses ; — en admettant comme second principe directeur le *pluralisme*, c'est-à-dire la multiplicité phénoménale des essences impénétrables opposée à leur unité nouménale ; — en réduisant la psychologie à la seule étude d'une fonction psycho-physique du cerveau ; — en voulant fonder sur des bases distinctes la sociologie et la morale, et, par suite, en vidant de son contenu principal la sociologie abstraite, et en identifiant la morale, sous le nom d'anthropologie, avec la psychologie concrète.

Telles sont les erreurs qu'il relève dans le système de Comte ; et voici les thèses qu'il oppose à ces erreurs :

Il tient que l'on doit séparer, au double point de vue de l'*objet* et de la *méthode*, « ces deux espèces idéologiques dont l'une précède, engendre et façonne l'autre à son image : la *science* apte à toutes les recherches, à toutes les constatations, et la *philosophie* capable d'imaginer les plus vastes hypothèses, mais radicalement impuissante à les vérifier (p. 22) » ;

Il entend réduire « toute transcendance à l'expérience, tout *Inconnaissable* au *connaissable*, toute déité à l'entité, à l'existence universelle (p. 23) » ;

Il conçoit la réalité « comme essentiellement *homogène et une*, soit dans ses éléments qui sans cesse se transforment les uns dans les autres, soit dans les lois qui régissent cette évolution infinie » ;

Il fait de la psychologie une *science concrète* qui étudie « l'esprit (ou l'âme, l'intelligence), ce phénomène non seulement complexe entre tous, mais encore composé, dû à l'action concurrente des lois de la vie et des lois sociologiques » ;

Il voit dans la sociologie la *science abstraite* du vaste monde des faits surorganiques, « science dont les phénomènes essentiels se confondent et s'identifient avec les phénomènes désignés par le mot de *morale* et étudiés dans l'*éthique* (p. 24) ».

On voit en quels points, bien définis, ce qu'on a appelé l'*hyperpositivisme* de M. de Robert, se sépare du positivisme de Comte. Il nous est impossible d'examiner ici ces divers points. Nous nous bornerons à quelques réflexions sur les deux premiers, qui nous paraissent les plus importants :

1° Comte, en identifiant la philosophie avec les sciences particulières, dont elle ne formait, à ses yeux, que la partie la plus abstraite, ne conservait, en réalité, de la philosophie que le nom. Il est vrai que, s'il supprimait la chose, il tenait fort au nom ; car dans son système, tout était philosophie, excepté la philosophie même. Cette vue caractéristique résultait, pour lui, de la réduction de la psychologie à la biologie et de la constitution de la sociologie, qui assuraient, pensait-il, l'homogénéité des conceptions fondamentales.

Nous ne pouvons qu'approuver la distinction, la séparation qu'établit notre auteur entre la science et la philosophie, entre les hypothèses scientifiques et les hypothèses philosophiques. Mais cette distinction, nous ne l'entendons pas comme lui. Elle se fonde, selon nous, sur une science qu'on ne saurait mettre dans la série des physiques, sur la psychologie (au sens le plus général), sur la critique de la sensibilité et de l'entendement, en un mot de nos moyens de connaître. Cette critique nous conduit à marquer nettement l'objet de la science proprement dite et celui de la philosophie, à reconnaître et à comprendre la différence de leurs domaines et des résultats qu'elles atteignent, à comparer ces résultats différents et à les apprécier d'après les rapports différents qu'elles ont avec la réalité.

2° L'agnosticisme de Comte est conséquent à sa conception de la philosophie. Il ne faut pas demander, pensait-il, aux sciences particulières, ni par conséquent à la philosophie positive, de pénétrer la nature intime des choses. M. de Roberty, qui tient que la philosophie doit être distinguée et séparée des sciences, se montre très opposé à l'agnosticisme : sur ce second point, nous sommes d'accord avec lui. Mais si nous rejetons, comme lui l'inconnaissable, c'est pour des raisons qu'il est certainement loin d'admettre. « Accordons à Comte, dit-il, que le savoir particulier doit s'attacher uniquement à la découverte des rapports invariables de succession et de similitude entre les phénomènes. Mais n'est-elle pas gratuite l'affirmation dogmatique que l'étude des lois de la nature ne nous conduira jamais à la connaissance de son être intime ? Comte nous indique la bonne voie et nous recommande d'y marcher ; mais en même temps il ajoute : Résignez-vous à ne jamais y trouver ce que vous cherchez, et ce qui, manifestement, vous importe avant toute chose (p. 196, note). » Remarquons que, si Comte fait consister la philosophie dans les généralités des diverses sciences, M. de Roberty veut que les diverses sciences précèdent et engendrent la philosophie. Ce sont donc bien les sciences qui, selon ce dernier, pourraient conduire, par l'étude des lois naturelles, à la connaissance de l'être intime des choses. Mais les lois naturelles qu'étudient les sciences ne sont pas autre chose que des rapports invariables de succession et de similitude. Il faut donc, pour rejeter l'inconnaissable, quand on se place au point de vue de M. de Roberty, soutenir que les

phénomènes et leurs rapports de succession et de similitude, tant qu'ils sont donnés par l'observation, constituent toute la réalité; que cette réalité, hors de laquelle il n'y a rien, donc rien à chercher, rien à imaginer, nous est révélée progressivement par les sciences; que la philosophie, qui est fille des sciences, dont les révolutions s'expliquent par les progrès des sciences, n'en peut supposer, rêver, une autre mystérieuse, que les sciences n'atteindraient pas.

Nous ne saurions nous placer, en cette question, pas plus au point de vue de M. de Roberty qu'à celui de Comte. Nous disons : Il y a vraiment une essence, une nature intime des choses, une réalité profonde, qui est inaccessible aux sciences proprement dites. Mais cette essence des choses n'est pas inconnaissable; car si elle échappe aux sciences, la philosophie, dont l'objet est différent de celui des sciences, peut, non seulement en supposer l'existence, mais la découvrir par de légitimes raisonnements. Il est inutile de rappeler ici comment, sous les phénomènes physiques et leurs rapports, sous le visible, le tangible, le matériel, dépendant de notre sensibilité et de sa forme spatiale, la philosophie saisit par induction des consciences de différents degrés et fait consister le monde extérieur dans l'ensemble de ces consciences plus ou moins obscures. S'il est un système philosophique contraire à l'agnosticisme, c'est celui que nous avons toujours soutenu dans la *Critique philosophique* et dans l'*Année philosophique* : l'idéalisme objectif ou monadisme.

Mais nous ne voyons pas pourquoi la négation de l'inconnaissable impliquerait ce que notre auteur appelle « la réduction de toute déité à l'entité, à l'existence universelle ». *Existence universelle!* qu'est-ce que cela, sinon la substance unique de laquelle les divers panthéismes font sortir tous les êtres par d'incessantes transformations? Ce fantôme dont on n'a aucune idée ne ressemble-t-il pas beaucoup plus à l'inconnaissable et ne mérite-t-il pas beaucoup mieux ce nom que la conscience souveraine et parfaite, créatrice de toutes les autres, à laquelle la philosophie s'élève par induction?

SABATIER (PAUL). — **Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de Indulgentia S. Mariæ de Portiuncula.** (in-8°, Fischbacher; CLXXXIV-204 p.).

M. Paul Sabatier, auquel on doit une remarquable biographie de saint François d'Assise [1], s'est imposé la tâche d'éclaircir la légende de ce saint. Il s'y applique depuis des années avec une inlassable persévérance. Après la publication du *Speculum perfectionis* du frère Léon [2], recueil des souvenirs du disciple le plus intime de François, il nous donne aujourd'hui un autre traité, celui du frère Bar-

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1893, p. 262.
(2) Voyez l'*Année philosophique* de 1898, p. 233.

tholi concernant l'Indulgence attachée par le pape Honorius III à la Portioncule, c'est-à-dire à l'église Sainte-Marie-des-Anges. Le savant critique avait d'abord douté de la promulgation de cette indulgence ; mais de nouvelles études l'ont fait revenir de ses doutes ; et, d'après ses impressions actuelles, on peut admettre l'authenticité de l'acte papal. En exposant des conclusions différentes de celles qu'il avait d'abord soutenues, il donne un bel exemple de la consciencieuse impartialité avec laquelle doivent être conduites les recherches de l'érudition. « Il y a quelques années, dit-il, j'ai rejeté en bloc tout ce qui avait trait à ce fameux pardon (l'Indulgence de la Portioncule), mais de nouvelles études entreprises à Florence, à Rome et surtout à Assise m'ont amené à la conviction que j'avais eu tort. Ces recherches m'ont fait découvrir un certain nombre de documents nouveaux ; puis elles m'ont montré que les documents traditionnels qui, en passant par les mains de copistes ignorants, souvent indiscrets ou même sans scrupules, ont perdu une partie de leurs caractères originaux, sont probablement authentiques. Enfin, en remontant le cours de la tradition, on arrive à des sources qui, sans être telles qu'on les désirerait, ne me paraissent pourtant pas permettre une négation pure et simple (p. XVII). »

M. P. Sabatier pense, — et il motive fort bien cette opinion, — que, sur la fameuse Indulgence ou Pardon d'Assise, la vérité, toute la vérité, se trouve dans la légende des Trois compagnons, telle qu'elle a été publiée récemment par les Pères Marcellin et Théophile, que le chapitre de cette légende relatif à l'Indulgence contient le récit le plus simple que nous possédions sur le sujet ; que l'attribution de cette pièce à l'année 1246 résulte de l'examen des caractères qu'elle présente. « Nous nous y trouvons, remarque-t-il, en présence des disciples bien authentiques de saint François ; pour eux l'Indulgence est un fait à côté d'autres faits, ils ne le voilent pas prudemment, comme faisaient d'autres autour d'eux pour des motifs de politique ecclésiastique, mais ils ne lui donnent pas non plus, comme certains le firent plus tard une place prépondérante ; c'est un détail dans la vie de leur maître, et ils y tiennent comme à un exemple particulièrement doux de sa puissance spirituelle. Ce qui est au premier plan, ce n'est pas l'Indulgence, c'est saint François qui, sans autre moyen que son doux sourire et son humilité, obtient du pape ce que personne d'autre n'en avait obtenu (p. XXXII). »

Nous signalerons dans l'Introduction de cet ouvrage des remarques intéressantes sur le développement des légendes, qui « ne remontent pas plus les pentes que les fleuves (p. XXIX) » ; sur l'idée que saint François d'Assise se faisait de sa mission et de son œuvre (p. XXXIII-XXXVI, sur l'opposition qui a existé dès l'origine entre Dominicains et Franciscains, qui s'explique par la différence de l'esprit dans lequel les deux ordres ont été fondés, et que les écrivains religieux, notamment Lacordaire, ont complètement méconnue (p. XXXIX).

SOUCHE (E.-P.). — **Le christianisme et l'action sociale** (broch. in-8°, imprimerie Coueslant ; 91 p.).

Nous retrouvons, avec plaisir, en cette thèse de théologie, les idées que nous avons toujours défendues sur l'individualisme en métaphysique, en morale, en politique, en religion.

En métaphysique : Il n'y a au monde que des monades ou unités conscientes semblables ou inférieures à celle qui me constitue, au *moi*, c'est-à-dire des esprits reliés par des lois (p. 9).

En morale : Le devoir et la liberté n'ont de sens que dans et par l'individu ; la vie morale fonde une forme supérieure de l'individualisme, par laquelle l'homme se distingue de l'animal ; cette forme individuelle supérieure est la personne, qui doit être considérée, respectée, traitée, comme une fin en soi, non comme un moyen (p. 16).

En politique et en sociologie : « La personne seule étant une fin en soi, on ne saurait la mettre en balance avec ce cadre extérieur qu'est la société, *a fortiori* la sacrifier à celle-ci. La société est à la vie morale ce que le corps est à l'esprit. La société n'a pas de réalité en soi, elle n'en a que par et dans les individus qui la composent et qui la dépassent infiniment. La société n'est pas donnée par la nature ; la nature ne donne que des individus. La société est la création des individus, et elle peut revêtir des formes diverses (p. 38). »

En religion : « Nul ne peut être sauvé pour moi ; mon péché est l'œuvre de ma liberté, mon salut doit être aussi accepté par elle et, en un sens aussi, être son œuvre. Nul ne peut passer à ma place par la crise initiale de la conversion, ni poursuivre l'œuvre de sanctification qui doit la continuer. Le dogme de la justification par la foi, qui est le dogme fondamental du christianisme, est l'expression de cette vérité. Nul ne peut croire pour moi, se confier pour moi, aimer pour moi. Qui dit foi dit chose strictement et rigoureusement individuelle puisque la foi est l'œuvre de la liberté. L'individualisme est donc le fond du christianisme. La plupart des autres religions et ce christianisme a rebours qu'est le catholicisme multiplient les intermédiaires ; entre l'homme et Dieu ils interposent le prêtre et toute une hiérarchie. L'hébraïsme lui-même a été ritualiste. Mais le christianisme est rigoureusement moral et par là individualiste (p. 28). »

De ces vues sur l'individualisme dans la vie morale, sociale et religieuse, l'auteur conclut que l'action sociale ne doit s'exercer que « d'une manière propre à favoriser l'autonomie de l'individu ». « Elle devra, dit-il, tendre à se rendre inutile, éveiller suffisamment l'initiative de l'individu pour qu'il puisse arriver à se passer d'elle. Elle devra se proposer plus que s'imposer. Nous comparerions

volontiers l'action sociale en ce sens à l'action de la grâce dans la vie religieuse individuelle. Que fait la grâce divine dans le cœur de l'homme? Elle agit sans cesse pour assurer, pour fortifier la liberté de l'homme, pour la recréer là où le déterminisme dans le mal risque de l'étouffer. La grâce fait naître en nous des sentiments, des pensées, des aspirations bonnes, qui viennent s'opposer à nos désirs mauvais et augmenter notre liberté. Dieu réveille et fortifie notre liberté, pour que nous puissions entrer avec lui dans une relation vraiment morale. Il veut que librement nous lui ouvrions notre cœur, que librement nous nous donnions au bien et à lui. L'action de sa grâce en ce sens n'est qu'un moyen pour une fin précise, la vie dans une communion morale avec lui. C'est ainsi que l'action sociale doit avoir pour but et pour résultat d'augmenter la liberté de celui qui en est l'objet (p. 64). »

Il est inutile de dire que nous approuvons fort les pages que M. Souche consacre à la théorie secrétaniste de l'espèce, et où il reproduit, à sa manière, la critique que nous avons faite de cette théorie, dans l'*Année philosophique* de 1894 et dans la *Philosophie de Secrétan* [1] : « L'espèce est un mythe panthéiste. Les faits sur lesquels on s'appuie pour en faire la théorie, des lois suffisent à les expliquer : lois particulières qui régissent l'individu (solidarité personnelle), lois qui régissent les individus entre eux dans le temps et dans l'espace (solidarité sociale). L'espèce est un ensemble de lois dont l'office est de resserrer les individus et de créer entre eux un rapport de dépendance. Elle n'est pas un être. Fait capital pour des chrétiens et trop ignoré : l'Écriture n'en parle pas, pas plus qu'elle ne parle de salut social (p. 43). » — M. Secrétan soutient que l'esprit de notre siècle réclame impérieusement un système où l'unité du monde et de la pensée s'accorde avec ces convictions que l'individualisme a prises sous sa garde : la liberté humaine, le devoir, l'immortalité personnelle. — « Non, répond M. Souche, notre siècle ne réclame pas aussi impérieusement l'unité du monde et de la pensée, au sens de M. Secrétan, qu'un fondement solide à la vie morale. Le monde subsiste par la vie morale et non par des spéculations... Ce que la raison réclame, ce n'est pas un monisme, une unité substantielle, car le monde est pluralité. La raison réclame l'unité d'ordre, d'harmonie, qui implique pluralité... L'unité d'harmonie, d'ordre est étroitement liée à la vie morale et religieuse, à l'idée monothéiste. L'unité de substance s'allie étroitement à la négation de la vie morale et au panthéisme. Le christianisme repousse donc les vaines spéculations sur la substance et sur l'espèce (p. 45). »

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1894, et la *Philosophie de Charles de Secrétan*, p. 166-178.

STAPFER (EDMOND). — **L'essénisme et le christianisme primitif** (broch. in-8°, Fischbacher ; 30 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris, au commencement de l'année scolaire 1900-1901. Elle contient une intéressante et fort belle étude des rapports de l'essénisme et du christianisme primitif. Quelle a été l'origine de l'essénisme? Jean-Baptiste a-t-il été essénien? Jésus a-t-il été essénien? Quelles ressemblances, quels rapports y a-t-il entre les esséniens et les premiers chrétiens de Jérusalem? Que devinrent les esséniens? Telles sont les questions examinées par le savant professeur. Voici ses réponses :

Quelle a été l'origine de l'essénisme? — « J'admets, avec Reuss, Albert Réville, Renan, etc., que les esséniens étaient d'abord des pharisiens séparatistes. Je crois que tout l'essénisme peut s'expliquer et a été expliqué par la Palestine. Schürer admet une influence pythagoricienne dans la formation de la secte. Elle est très possible, sans être entièrement démontrée. Le pythagorisme se répandait partout ; il a pu pénétrer en Judée avec l'hellénisme. On peut faire encore d'autres hypothèses... Ceci seulement est certain : l'essénisme est d'origine juive, et quelques-uns de ses enseignements, quelques-unes des coutumes de ses adeptes, peuvent venir du dehors (p. 2). »

Jean-Baptiste a-t-il été essénien? — « Je n'hésite pas à répondre que Jean-Baptiste n'a certainement pas été essénien. Je n'ignore pas qu'il est généralement reçu et répété qu'il avait des mœurs esséniennes et se rattachait plus ou moins à l'essénisme. Pour moi, cela est entièrement faux. Jean a été un solitaire et un agitateur religieux qui s'est mêlé hardiment au peuple. Il n'a été formé par aucune école et ne s'est soumis à aucune règle. Son costume n'était pas le costume essénien... Son baptême n'était pas le baptême essénien, car il ne l'administrait qu'une fois (p. 11). »

Jésus a-t-il été essénien? — « Si Jean-Baptiste ne fut pas essénien, Jésus, dit-on, le fut peut-être ; et quelques-uns disent : certainement. Pour moi, cette supposition est encore une erreur. Jésus ne fut pas un essénien. Il le fut moins encore que Jean ; car entre son Évangile et la prédication essénienne, il n'y a pas même l'analogie que l'on peut trouver entre l'ascétisme de Jean-Baptiste et l'ascétisme essénien, et qui vient de ce que tous les ascètes se ressemblent. Pour Jésus, c'est ce qui sort du cœur qui souille l'homme. Il réprouve absolument la recherche de la purification légale ; et ce qui frappe d'abord chez lui, c'est la réaction contre tout ascétisme, même celui de Jean-Baptiste (p. 13). »

Quelles ressemblances, quels rapports y a-t-il entre les esséniens et les premiers chrétiens? — « L'élément communiste entrait dans

toutes les sectes d'alors et le rêve essénien, le rêve d'une vie heureuse par une existence douce, réglée, contemplative, essai hardi et sincère, mais sans avenir, fut repris, au moins en partie, par les premiers chrétiens. Eux aussi sont tous prêtres... Et quand on sait ce qu'était l'essénisme, on ne peut méconnaître, je ne dis pas une imitation, mais un état d'esprit semblable. Les premières communautés chrétiennes n'étaient pas les filles des communautés esséniennes, mais elles étaient leurs sœurs (p. 17). »

Que devinrent les esséniens? — « Il est probable que, dans le cours du premier siècle, ils se partagèrent. Un certain nombre comprirent que leur essénisme était tué par la Loi, tandis que le christianisme tuait la Loi, et alors ils se firent chrétiens. Les premiers chapitres du livre des *Actes* nous permettent de le supposer. Les autres ne comprirent pas; ils persistèrent à tenter l'impossible; alors ils disparurent. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi ce n'est pas l'essénisme qui a triomphé dans le triomphe du christianisme, et pourquoi, au contraire, malgré la faveur dont il jouissait et sa forte constitution, il n'a eu ni extension, ni durée. C'est évidemment parce qu'il était trop judaïque. Le christianisme dut, pour l'emporter, se dégager entièrement du judaïsme. Il ne s'adaptait aux conditions de la vie humaine que dans la mesure où il répudiait le particularisme juif (p. 25). »

THIAUDIÈRE (Edmond). — **La fierté du renoncement : notes d'un pessimiste**, — Préface par *Henri Chantavoine* (in-32, Fischbacher; xx-332 p.).

M. E. Thiaudière a été conduit au pessimisme par l'observation de la nature et de l'humanité. Comme Léopardi, il a reconnu la vanité de tout, et du pessimisme il conclut au renoncement, qui « acquiert dit-il, une valeur transcendante, quand on se considère soi-même comme un phénomène passager, auquel il n'y a pas lieu de porter trop d'attention (p. 62) ». De là le titre du volume qu'il vient de publier.

Les réflexions que renferme ce volume sont distribuées, d'après les sujets auxquels elles s'appliquent, en dix chapitres : I. *L'espèce humaine*; II. *La vie sociale*; III. *Sur l'âge*; IV. *Le flux du temps*; V. *Dame nature*; VI. *Le joug de l'amour*; VII. *La chose publique*; VIII. *Autour de l'âme*; IX. *L'intellectualisme*; X. *La loi suprême*. Nous en citerons quelques-unes, qui nous paraissent caractéristiques :

« La malignité, de l'espèce nous apparaît et nous choque plus particulièrement en ceux qui se disent et que nous disons nos amis (p. 2). »

« Cette malignité, dont la nature est remplie, l'espèce humaine qui en a sa bonne part, l'a perfectionnée hélas! à son usage (p. 17). »

« Une chose bien faite pour troubler l'esprit humain, c'est d'entre-

voir que les rôles les plus applaudis de la tragi-comédie humaine ont presque toujours été ceux qu'il n'eût pas fallu remplir dans l'intérêt même de l'humanité (p. 41). »

« L'idéal, pour la civilisation, serait d'éliminer de l'homme ce qu'il a reçu de mauvais de la nature ; en fait, elle se borne malheureusement, tantôt à le travestir, tantôt à le parer (p. 56). »

« Le progrès n'est le plus souvent que l'ascension de l'erreur humaine (p. 63). »

« Le sage, qui sait combien la vérité est indiscernable pour lui-même, abandonne avec effroi tout prosélytisme aux naïfs ou impudents sectaires (p. 83). »

« C'est une loi douloureuse que l'altération d'une doctrine suive nécessairement sa consécration. Voyez le christianisme (p. 97) ! »

« Nulle considération ne saurait donner à l'âme qui doute de son immortalité un plus sérieux motif d'y croire que celle-ci : comment l'être particulier, appelé homme, pourrait-il avoir une conscience si l'être universel, appelé Dieu, n'en avait pas ? Il serait donc supérieur en ce point, à l'être universel ? Et si celui-ci a une conscience à la fois éternelle et infinie, comment ne fonctionnerait-elle pas, tôt ou tard dans le déroulement de son éternité, au profit des justes pour les dédommager des maux injustement soufferts ? Mais hélas ! cette considération tombe à plat devant cette autre : et les animaux, les pauvres animaux qui, sans avoir peut-être la faculté de le reconnaître, souffrent tant d'iniquités (p. 135) ? »

« Tu es présomptueux en voyant dans ton moi autre chose que l'un des accidentels mirages de la nature (p. 136). »

« La justice est une illusion que se fait l'homme et qui ne répond à aucune réalité de la nature (p. 142). »

« Petit ou grand, ton être particulier est, sur une étendue large ou étroite et en un temps long ou bref, roulé dans les flots de l'être universel (p. 146). »

« Si l'on était tenu de définir en deux mots la chose la plus simple dans la nature et la plus compliquée dans la société, à cette question : qu'est-ce que l'amour ? il faudrait répondre : un piège (p. 156) ! »

« C'est un sujet d'inquiétude plutôt qu'un motif de vanité que de se sentir, dans certaines de ses œuvres, meilleur que ne le paraît Dieu dans certaines des siennes (p. 280). »

« Anéantissement complet ou transformation si absolue de soi-même qu'il ne se reconnaît plus : telle est l'alternative peu consolante qui guette l'homme au seuil de la mort (p. 286). »

On voit que M. E. Thiaudière *shopenhauérise* en une excellente langue sur la vie, le progrès, l'amour et la mort. L'immortalité de la nature, qu'il constate, qu'il voit s'étendre à l'homme et le dominer, couvre, pour lui, comme d'un voile la valeur de la conscience humaine. Il ne se rend pas compte qu'en reconnaissant et accusant cette immoralité et en lui opposant un ordre futur de justice, la conscience humaine

témoigne en faveur de cet ordre, qu'elle postule, en faveur de la conscience divine, sans laquelle elle ne peut se concevoir elle-même, qu'elle tient pour maîtresse de l'avenir et de laquelle elle espère le règne final du bien. Nous ajouterons que l'idéalisme néo-criticiste pourrait l'aider à lever le voile : à découvrir, par la critique de la forme spatiale dont notre sensibilité contingente revêt toutes choses, que les consciences ne sont pas d'accidentels mirages de la nature, mais les seules vraies et durables réalités, et que ce qui doit être considéré comme accidentel, comme le champ d'activité, provisoire et préparatoire, des consciences, c'est l'amorale ou immorale nature.

VER (Joseph). — **Considérations pratiques sur le rôle de la conscience et de l'autorite en matière de religion** (broch. in-8, Montauban, imprimerie Granié ; 70 p.).

En cette thèse de baccalauréat en théologie, M. Ver montre que toute autorité en matière morale et religieuse relève de la conscience morale de chacun, en ce sens qu'avant de s'imposer et pour s'imposer il faut d'abord qu'elle soit reconnue par la conscience morale de chacun. — On objecte que soumettre ainsi toute autorité à la conscience c'est déclarer qu'il n'y a que des vérités subjectives et individuelles. — « Je n'aboutis pas par là, répond très bien M. Ver, à ne reconnaître que des vérités subjectives et individuelles, mais bien à ne reconnaître que des convictions individuelles, et subjectives : y en aurait-il d'autres par hasard?.... Le reproche adressé au subjectivisme est plaisant. On dirait que l'humanité tout entière est réunie dans une foi commune à une autorité unique et absolue : sur ce, quelques brouillons de subjectivistes se dresseraient et auraient le front de tout bouleverser par leurs théories subversives ; et si on les écoutait, voilà la vérité, qui serait fractionnée et dissoute. Mais non! mais non! Ouvrez les yeux et regardez! Ce sont les subjectivistes qui sont dans la stricte réalité, et non pas vous. Car enfin, il y a des théologies et des religions diverses, il y a des gens qui discutent sans arriver à se mettre d'accord, il y a le libre examen, il y a la liberté de conscience, il y a la tolérance. Nul n'a le droit d'imposer à l'univers sa manière de voir, ni le pouvoir de convaincre le monde. Et non seulement il en est ainsi en fait, mais il est bon qu'il en soit ainsi en droit (p. 34). »

VINCENT (A.). — **Michelet et une nouvelle forme de la religion naturelle** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 79 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie est divisée en six chapitres. Dans les cinq premiers, l'auteur résume les idées religieuses de

Michelet, pour lesquelles il montre une sympathie et une admiration excessives. Dans le sixième, il fait de ces idées une critique très juste, mais, selon nous, vraiment insuffisante. Voici les observations générales, énoncées brièvement et, semble-t-il, à regret, auxquelles se réduit cette critique :

« Michelet n'a jamais vu le Christ que déformé par la tradition et la légende, défiguré par le cléricalisme, il ne l'a vu qu'à travers les fades écrits des premiers Pères et la scolastique du moyen-âge. Cependant l'Évangile, dans sa pureté et sa simplicité, nous présente plus et mieux qu'un Jésus de sacristie. Michelet se plaint de ne jamais rencontrer dans les livres saints le Jésus qu'il recherche, le Jésus de Nazareth historique. Mais il nous paraît que nos Évangiles synoptiques nous révèlent au contraire un Jésus bien vivant... C'est le Jésus de Nazareth qui vient révéler à cette pauvre Galilée la plus pure notion de Dieu, manifestant, par son enseignement, ses œuvres et sa vie, la conscience qu'il avait de sa mission, c'est le Jésus du Sermon sur la montagne, le Jésus des paraboles, apportant des principes nouveaux et des préceptes sublimes, enfin c'est le Jésus du sacrifice, le Jésus de la Croix !

« En définitive, ce n'est point le Christ qui est responsable du christianisme tel que nous l'avons aujourd'hui, ce n'est pas sa venue qui a créé le conflit de la Loi et de la Grâce qui tourmente Michelet. Le Christ des Evangiles a réalisé au contraire l'union intime de la Loi et de la Grâce, faisant toujours appel à l'activité et à la volonté humaine au repentir, au cœur, à la conscience.

« Michelet n'a pas su percevoir dans l'Ancien Testament cette unité supérieure que la croyance à un Dieu unique peut seule donner et que seul le peuple d'Israël a su découvrir. La grande conception de Dieu chez les Juifs domine toutes les obscurités, toutes les superstitions, toutes les contradictions de détail. Michelet s'est donc montré injuste à l'égard de cette Bible hébraïque dont il ne recommande pas l'usage (p. 65 et suiv.). »

M. Vincent a été un peu trop séduit par le brillant génie de Michelet et par la générosité de ses sentiments. Il aurait dû commencer par soumettre à une critique sévère l'optimisme superficiel qui attribue à Dieu une action téléologique continue dans la nature et dans l'histoire et lui refuse toute action spéciale. Il aurait dû se rendre compte et faire remarquer que cette conception de Dieu qui tend à supprimer la religion, en supprimant la prière, est au fond panthéiste ; que de cette conception procède tout ce qu'il y a de faux dans les jugements de l'historien-poète sur le polythéisme grec, sur les religions de l'Inde, sur le monothéisme hébraïque, sur le méssianisme de Jésus, sur le rapport des œuvres et de la foi, de la loi et de la grâce.

WESPHAL (A.). — **L'histoire des religions et le christianisme** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié ; 32 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Montauban au commencement de l'année scolaire 1900-1901. Elle traite des résultats généraux de l'Histoire des religions, et, d'après ces résultats, se divise en trois parties, résumées dans les trois mots : *vitalité, dignité* et *parenté* des religions.

L'auteur commence par donner la statistique des religions. Des chiffres de cette statistique se dégage l'impression de la puissance colossale représentée dans le monde par les religions non chrétiennes. « Certes, les païens, ou soi-disant tels, méritent autre chose que notre mépris ! Et pour chanter victoire, il nous faudrait méconnaître étrangement les difficultés de la lutte, et la valeur des adversaires, et les revers subis, et la disproportion des forces engagées. Quand, on observe au contraire, l'accroissement régulier des grandes religions non chrétiennes (tel l'Islam qui, dans l'Inde a passé en dix ans de 50 à 60 millions) quand on s'aperçoit combien les populations, même les moins avancées, se laissent difficilement entamer, et combien souvent, chez ceux qui sont gagnés, l'âme soi-disant chrétienne continue de vivre sur son vieux fond de paganisme, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le premier résultat de la science des religions a été de mettre en lumière l'étonnante vitalité des religions elles-mêmes, et leurs progrès constants sur la surface de la terre (p. 10). »

Un second fait que l'Histoire des religions est arrivée à faire ressortir, c'est la dignité essentielle du sentiment religieux. « L'étude scientifique des religions témoigne que la religion n'est ni une invention ni une superstition, ni même, comme le prétendait Auguste Comte, une forme première de la pensée humaine, destinée à l'éliminer au profit de formes plus adéquates à la vérité, mais que le sentiment religieux apparaît partout comme l'émotion première, le trait le plus original et le plus noble de l'humanité ; que la religion dans son origine universelle, n'est ni une légende ni une théologie, mais un besoin d'adorer, et que ce besoin d'adorer, d'aimer un Dieu et de s'identifier avec lui, a été l'aiguillon sous lequel la conscience humaine a marché à la conquête de sa majorité morale (p. 12). »

Troisième résultat de l'Histoire des religions : elle signale la parenté qui relie les religions les unes aux autres. Elle s'efforce de les ramener aux mêmes lois, de les ordonner en une hiérarchie, de leur assigner une source commune ; elle prétend « montrer que, du fétichisme le plus grossier au christianisme le plus spirituel, nous n'avons à faire qu'à des formes plus ou moins évoluées du sentiment religieux de l'humanité (p. 16) ».

Il est clair que, par ce troisième résultat, l'Histoire des religions désarme l'apologétique traditionnelle, parce qu'elle ne lui permet pas de maintenir une différence absolue contre le christianisme et les autres religions. M. Westphal le reconnaît ; mais il tient, — et c'est sa conclusion, — que l'apologétique peut et doit se modifier, se renouveler, reviser ses théories de la révélation, de l'inspiration, de l'intervention de Dieu dans l'histoire (p. 25) ; qu'il faut renoncer « à l'apologétique sectaire que le malheur des temps avait inspirée aux Juifs après l'exil, et qui, du judaïsme, a passé dans l'Église de Jésus-Christ (p. 28). »

« Si nous voulons, dit-il éloquemment, faire accepter l'élection d'Israël, purifions-la de tout favoritisme ! Si nous voulons être crus, quand nous parlerons des compassions du Créateur, commençons par déclarer nettement que nous n'entendons pas accaparer sa sollicitude ! Il n'est pas vrai que toutes les religions soient fausses, excepté une seule ! Toutes, sur la pente escarpée ou la voix divine les invite à monter, tracent le chemin de la vérité, de la charité, de l'adoration spirituelle, montant, montant toujours, jusqu'à ce qu'elles aient élevé l'homme à la hauteur où il fallait qu'il fût pour pouvoir entendre le Verbe rédempteur de Dieu ! Sur ce chemin qui monte à la rencontre du Christ, je vois s'échelonner des hommes de toutes races et de toutes langues, à qui Dieu se révèle bien différemment : le sauvage et le civilisé, l'ignorant et l'homme instruit, le parsi et le chrétien ; partout des lunettes de couleur à travers lesquelles les âmes regardent. Mais je vois aussi qu'il n'y a, quelle que soit la lunette, qu'une direction pour le regard ; qu'il n'y a, quel que soit le nom liturgique, qu'un Dieu vers qui monte la prière (p. 27). »

On peut croire que, sur la dignité et la parenté des religions, M. Westphal n'admet qu'avec de sérieuses réserves les conclusions qu'il attribue à la science historique. Il eût dû, peut-être, indiquer brièvement ces réserves. Il ne suffit pas de reconnaître en toute religion une part de vérité, il est nécessaire aussi, et scientifiquement légitime, d'y faire la part du mal, des maximes et coutumes immorales, des erreurs coupables et funestes. Et cette part peut être très grande. L'Histoire des religions nous révèle les analogies que les religions présentent : soit. Mais il faut se rendre compte de la signification, de la valeur, de l'importance de ces analogies. Est-ce bien l'histoire scientifique, — nest-ce pas plutôt la philosophie panthéiste de cette histoire, — qui nous fait voir en toutes les religions des formes plus ou moins évoluées du sentiment religieux, qui nous empêche de voir l'antagonisme profond de leurs principes métaphysiques et moraux ? Il nous paraît que l'apologétique, même renouvelée, peut très bien, en s'appuyant sur l'Histoire des religions et au nom de cette Histoire, considérer et présenter comme essentielle et absolue la différence qui sépare des religions polythéistes et panthéistes le judaïsme et le christianisme.

WHITE (A.-D.). — **Histoire de la lutte entre la science et la théologie**, traduit et adapté par MM. *H. de Varigny* et *G. Adam* (in-8°, Guillaumin et Cie ; 536 p.).

L'objet de cet ouvrage est de faire connaître la lutte du dogmatisme théologique, catholique et protestant, contre l'esprit scientifique; de raconter les principaux épisodes de cette lutte; de rappeler quels arguments furent invoqués, quelles armes employées pour défendre les doctrines traditionnelles contre les découvertes de diverses sciences, géographie, astronomie, géologie, biologie, anthropologie, économie politique, critique, historique, philologie. L'érudition nous en paraît exacte et l'esprit sérieusement historique. On peut se faire quelque idée de l'intérêt qu'il présente par les titres suivants des vingt chapitres en lesquels il est divisé : I. *De la création à l'évolution;* II. *La géograhie;* III. *L'évolution de l'astronomie;* IV. *Des signes et présages à la loi des cieux ;* V. *De la Genèse à la géologie ;* VI. *L'antiquité de l'homme devant l'égyptologie et l'assyriologie;* VII. *L'antiquité de l'homme devant l'archéologie préhistorique;* VIII. *La « chute de l'homme » et l'anthropologie*; IX. *La « chute de l'homme » et l'ethnologie*; X. *La chute de l'homme devant l'histoire*; XI. *Du « prince des puissances de l'air » à la météorologie ;* XII. *De la magie à la chimie et à la physique ;* XIII. *Des microbes à la médecine ;* XIV. *Du fétiche à l'hygiène*; XV. *De la possession diabolique à l'aliénation mentale ;* XVI. *Du diabolisme à l'hystérie;* XVII. *De Babel à la philologie comparée ;* XVIII. *Des légendes de la mer Morte à la mythologie comparée ;* XIX. *Du Lévitique à l'économie politique ;* XX. *Des oracles divins à la critique supérieure.*

Il n'est aucun de ces chapitres qui ne montre clairement l'impossibilité de prendre au sérieux l'idée d'une autorité infaillible, ecclésiastique ou scripturaire, et la nécessité de rompre entièrement, dans la conscience religieuse, l'association de cette idée avec celle du christianisme. Cette impossibilité et cette nécessité ressortent surtout, peut-on dire, des concessions que les réprésentants et les défenseurs de la tradition et de l'autorité théologiques, après les efforts d'une résistance d'abord absolue, sont bien obligés de faire, tout en essayant de les dissimuler, à l'influence grandissante exercée sur les esprits par les méthodes et les démonstrations scientifiques. Il faut lire les pages consacrées à *la retraite de l'Eglise*, dans le chapitre III, sur la question du mouvement de la terre, et dans le chapitre XIX, sur la question de l'usure.

Le livre de M. White se termine par le passage suivant : « Ce n'est point dans les légendes miraculeuses et parasitaires qui se sont greffées sur la doctrine primitive ; ce n'est point dans les textes falsifiés ou frauduleusement intercalés ; ce n'est point dans les dogmes et rites qui se sont formés peu à peu, de toutes pièces, et à des

dates qu'on retrouve ou qu'on retrouvera, qu'est la force du christianisme ; ce n'est pas dans les menaces terribles, féroces mêmes, qui sont attribuées à la divinité ou dans son amour du sang et de la vengeance ; c'est dans quelques enseignements simples et clairs qui commandent aux hommes de s'aimer les uns les autres ; c'est dans la conception de l'humanité qui la représente comme une grande famille ayant un seul et même père, qui évolue lentement vers des vues plus hautes, haïssant toujours plus le mensonge, la fraude, la traîtrise, la cruauté, l'injustice, toujours plus disposée à voir les choses en face, à aimer le bien pour le bien, le vrai pour le vrai (p. 539). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

APPIA (H.). — **Le christianisme social** (in-12, Fischbacher; XI-190 p.).

Ce volume se compose de trois conférences sur le mouvement dit du *christianisme social*, lesquelles traitent : la première, des causes principales de ce mouvement ; la seconde, de ses caractères et de ses tendances ; la troisième, des applications pratiques du christianisme social. L'objet de l'auteur est, d'une part, d'attirer l'attention d'un nombre croissant de chrétiens sur les problèmes et les devoirs sociaux, envisagés comme un élément intégrant et important du programme chrétien, et, d'autre part, de montrer aux non-croyants que l'Évangile, dont ils considèrent le rôle comme à peu près fini, non seulement peut contribuer d'une manière efficace au progrès social, mais qu'il ne fait que débuter dans ce domaine et qu'il a devant lui une tâche magnifique et un glorieux avenir (p. VI).

Pour le mouvement qu'il étudie, M. Appia préfère l'expression de *christianisme social* à celle de *socialisme chrétien*, parce qu'il s'agit là, dit-il, non d'une solution théorique de la question sociale, mais d'une tendance et d'une préoccupation, de « la préoccupation d'appliquer le christianisme aux questions sociales pour les éclairer de la véritable lumière (p. VIII) ». Cette préoccupation est née de l'inégalité et de l'opposition croissantes qui existent entre ces deux facteurs de la production, le capital et le travail, « ou plutôt entre les hommes qui possèdent les capitaux et les instruments de travail et ceux qui n'ont que leurs bras et leur intelligence pour vivre et doivent, par conséquent, travailler pour autrui, ou recourir à autrui pour obtenir des avances de fonds et des instruments (p. 22) ».

Selon l'auteur, le mouvement chrétien social constitue : 1° une réaction de l'esprit de solidarité contre les exagérations de l'individualisme économique et religieux ; 2° une réaction de l'esprit religieux et moral contre le collectivisme naturaliste et athée ; 3° un essai de retour à l'Évangile primitif, à l'Évangile du règne de Dieu (p. 60). Nous remarquons que, dans sa critique de l'optimisme libéral, il assimile à tort, comme bien d'autres, la concurrence économique, qui est la négation du monopole, à la concurrence vitale de la

biologie. Il est inutile de dire ici une fois de plus que cette assimilation vient d'une équivoque [1]. Quant à la croyance des chrétiens sociaux en un royaume de Dieu qui doit venir *des cieux* s'établir sur la terre, qui doit aboutir, sur la terre, au triomphe complet du Bien sur le Mal, à l'effacement complet de la distinction de l'Église et de l'État, du sacré et du profane, du spirituel et du temporel, qui doit se réaliser, sur la terre, malgré les obstacles qu'il pourra rencontrer dans les Églises particulières et dans les nationalités (p. 106-113), nous l'estimons contraire au sens spirituel, nettement anti-judaïque, dans lequel Jésus s'est attribué à lui-même la fonction et le titre de Messie : ce retour à l'eschatologie millénaire est, selon nous, propre à éloigner les esprits du véritable messianisme, du royaume de Dieu invisible et intérieur aux âmes, en même temps qu'il les éloigne de la morale rationnelle et juridique, par les sentiments religieux qu'il met au service du socialisme dans sa lutte contre les institutions libérales.

BAUMANN (ANTOINE). — **La vie sociale de notre temps : notes, opinions et rêveries d'un positiviste** (in-12, Perrin et Cie ; 278 p.).

L'objet que s'est proposé M. A. Baumann, en ce livre, est d'exposer les idées que lui a inspirées la doctrine positiviste d'Auguste Comte sur la vie sociale de notre temps. Il y dit ses observations, qui sont intéressantes, sur la bourgeoisie et le peuple. Il y montre comment le positivisme résout les questions sociales et religieuses. Il y reproduit les jugements de Comte sur la *Déclaration des droits de l'homme* (p. 38) ; sur les deux classes en lesquelles doit être partagée la société pour être vraiment organique (p. 122) ; sur le caractère de dépôt social que doit avoir la possession de la richesse (p. 131) ; sur le devoir qui s'impose à l'homme de nourrir la femme (p. 181) ; sur l'office nécessaire des religions (p. 213) ; sur la négation du droit de l'individu (p. 221) ; sur le protestantisme (p. 230) ; sur le catholicisme (p. 232) ; sur le culte des morts (p. 239) ; sur la religion de l'humanité (p. 250) ; sur le pouvoir spirituel de l'avenir (p. 263).

Nous ne pouvons nous arrêter ici à l'examen critique de ces jugements qui résument la sociologie positiviste et que M. Baumann admet sans réserves. Nous citerons le passage suivant, où se retrouve la sympathie d'Auguste Comte pour le catholicisme, et qui caractérise très bien l'ouvrage :

« Le catholicisme a compris, comme le polythéisme, que l'art excitait avec force nos sentiments et il a organisé un culte dont le spectacle tantôt éveillait l'enthousiasme qui pousse à l'action, tantôt nous rappelait avec la pensée de la mort le peu de chose qu'est la

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1896, p. 273 et 295.

vie individuelle, et tantôt produisait cette dilatation interne de l'être qui prédispose à être meilleur. Il a imaginé l'Église triomphante — les morts qui ont bien vécu — et l'Église militante — les vivants qui se débattent au milieu des efforts quotidiens. Et il a établi entre les deux Églises un lien d'étroite solidarité, la première venant en aide à la seconde, si bien qu'elles n'en forment qu'une seule.

« Aujourd'hui qu'il me faut rejeter Dieu lui-même dans l'inconnaissable, le catholicisme me paraît avoir pressenti beaucoup de vérités qui feront partie du viatique définitif de l'humanité. L'Église catholique n'est plus pour moi la mère éclairée qui me guide. Elle demeure l'aïeule dont la vieillesse a éteint doucement la clairvoyance, mais à laquelle on ne parle jamais qu'avec un respect affectueux (p. 237). »

BAZALGETTE (LÉON). — **A quoi tient l'infériorité française** (in-12, Fischbacher ; 304 p.).

Voilà un ouvrage que l'on ne saurait trop lire et méditer. L'auteur a pris soin de résumer, en quelques pages d'une sincérité bienfaisante, les vérités « amères » qu'il renferme sur l'infériorité française et ses causes historiques. Nous citons :

« Mille symptômes révèlent la maladie de notre corps social. De cent sortes diverses s'avère notre infériorité en face de tels de nos concurrents ; pour s'en convaincre, il suffit de vivre, d'examiner, de lire, de comparer et d'être sincère. Qu'il s'agisse de la situation économique, de la natalité, de l'expansion coloniale, de l'administration, de la puissance militaire, de la vie politique, intellectuelle, morale ou religieuse, le mal apparaît sous l'enveloppe plus ou moins brillante...

« La situation présente se résume en ceci : maladie, indifférence du malade. Nous sommes une nation malade, s'affirmant hautement saine...

« Ce qu'il importe, selon nous, de faire ressortir, c'est la réelle gravité du mal. Ce mal n'est nullement superficiel ou local ; il gît aux racines mêmes de notre organisme. C'est au point précis d'où s'irradie le poison qu'il faut atteindre...

« On méconnaît la nature du mal, parce qu'on ignore sa provenance. Interrogeons donc le passé, scrutons nos antécédents, examinons l'enchaînement des faits qui ont engendré le présent...

« Envisageons la moderne histoire européenne. Quels en sont les deux faits principaux ? Incontestablement la Réforme et la Révolution.

« Au XVIe siècle, la vie religieuse de l'Occident se mourait, rongée par le chancre romain. Des ruines du christianisme une idolâtrie

monstrueuse avait resurgi : le papisme. De la base au sommet de l'édifice spirituel le mensonge siégeait en maître. Les consciences, frustrées de leur aliment, demeuraient prostrées. Au nom de la science et de la sincérité, une révolution s'opère. Et la moitié de l'Europe répudie l'ancienne foi. Etait-ce là seulement dissidence, sécession ? Nullement. La foi nouvelle se sépare, dans son principe dans son essence, du catholicisme. La refonte des idées religieuses est totale. C'est une doctrine qui se constitue, où le libre examen remplace la croyance par ordre, où s'affirment la raison individuelle la nécessité de penser, et qui substitue à une autorité spirituelle pourrie la saine et authentique autorité d'un Livre.

« La conquête du libre examen, c'était la condition même de l'avenir. Il *fallait*, à tout prix, pour s'assurer l'existence, sortir du catholicisme. Nulle tentative ultérieure ne pouvait aboutir sans le bris préalable de la servitude religieuse...

« Cette nécessité du renouvellement spirituel, la France, au cours du XVI[e] et du XVII[e] siècles, s'obstine à la méconnaître. A trois reprises successives, le maintien du papisme est solennellement confirmé : tour à tour François I[er], Henri IV et Louis XIV se font les champions de Rome. La Réforme avorte totalement en ce pays...

« Au XVIII[e] siècle, la France, en sa double détresse matérielle et morale où s'avèrent les conséquences du maintien de l'orthodoxie, aspire à la réformation radicale de son existence. Profondément lasse de son héréditaire servitude, elle réclame son affranchissement qui lui a été brutalement refusé deux siècles auparavant. Sous l'influence de doctrines sorties de la Réforme, elle se prépare à passer enfin le redoutable détroit.

« La Révolution est entreprise. Elle triomphe. Et aussitôt qu'elle a vaincu, elle se suicide : de la Révolution s'engendre inconsciemment la Contre-Révolution. Napoléon ne fait que contresigner l'échec de la réforme sociale et politique du XVIII[e] siècle. La généreuse tentative de 1789 aboutit à l'instauration du Césarisme, comme naguère l'effort protestant avait conduit au réenracinement du catholicisme.

« La Révolution était la seconde occasion offerte aux peuples qui n'avaient pas su, au XVI[e] siècle, opérer leur réforme. De cette seconde occasion, la France ne profite pas plus que de la première : elle ne veut ou ne peut pas se renouveler. Les deux drames fondamentaux des temps modernes se dénouent, chez elle, identiquement, par la victoire du mensonge.

« Ce double fait, de la victoire papiste du XVI[e] siècle, et de la victoire césarienne du XVIII[e] siècle, n'est-il pas remarquable, je le demande ? N'entraîne-t-il pas des conséquences foncières ? Est-ce impunément qu'une nation peut se refuser, par deux fois, à franchir l'inévitable passage qui donne accès dans le monde moderne (*Introduction*, p. 2-10) ? »

L'orateur ne recule pas devant la conclusion qu'impose logiquement cette philosophie de l'histoire de France :

« Il n'est qu'un mode de guérison — en admettant qu'elle soit possible : *le renouvellement total*. La médication doit être proportionnée au mal. Pour anéantir en nous les germes de mort, il faut une régénération radicale, une totale purification intérieure, une *révolution de conscience*...

« Tant que la foi romaine ne sera pas définitivement extirpée de notre vie spirituelle, tant que nos consciences ne seront pas renouvelées au sein d'une doctrine plus juste, nous n'aurons pas fait un pas hors du bourbier, quels que puissent être nos progrès apparents et nos améliorations de surface. Ou le catholicisme sera vaincu et *anéanti* en France, ou le catholicisme mènera la France au tombeau.

« Les peuples qui prétendent conserver dans le monde moderne les doctrines du moyen âge sont marqués d'avance du signe de la mort. Telle est, à cet égard, la *vérité des vérités*, née de l'étude des faits antérieurs et extérieurs et ne laissant pas au doute la moindre fissure où se glisser.

« *Aggravation de décadence* ou *renouvellement de fond* : telle est l'unique alternative qui s'impose à notre choix (p. 293). »

Sous ces termes généraux : *renouvellement total, renouvellement de fond, révolution de conscience*, par lesquels M. Bazalgette désigne l'unique mode de guérison qu'il estime possible, on ne saisit nettement d'autre idée que la négation de la foi romaine. Il eût fallu, croyons-nous, leur donner un sens positif, conforme aux jugements de ferme raison, portés dans les divers chapitres de l'ouvrage sur les choses et sur les hommes. Il eût fallu dire quelles étaient pour la France les conditions du renouvellement spirituel. Ces conditions sont assez claires pour qui a compris les conséquences intellectuelles morales et sociales de la Réforme et le vanité des tentatives religieuses de la Révolution.

BERTRAND (A.). — **Les études dans la démocratie** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 288 p.).

M. Alexis Bertrand n'est ni pour les *classiques* ni pour les *modernes* La diversité des enseignements n'est pas de son goût. Il ne veut qu'un seul type d'enseignement secondaire. Et il veut que la base de cet enseignement secondaire soit les sciences et surtout les sciences mathématiques. Pourquoi les mathématiques et pas les autres sciences ? Pourquoi de la physique et de la chimie doivent-elles tenir moins de place que la géométrie ou l'algèbre quand il s'agit d'études secondaires ? Je ne dis point cela pour troubler les lecteurs et les admirateurs éventuels du livre de M. Bertrand. Car je suis de ceux qui pen-

sent beaucoup de bien des mathématiques. Je vais même jusqu'à mettre le grand homme du type Newton au-dessus du grand homme selon le type Shakespeare. Et Descartes m'apparaît incomparablement plus grand que Richard Wagner. Mais ce n'est pas la question. La question est que les mathématiques ont, par le fait même de leur méthode une incomparable valeur éducative... Mais ce n'est pas encore la question. La question est de savoir si beaucoup de nos professeurs de mathématiques, tout agrégés et même docteurs qu'ils soient, soupçonnent cette valeur. Car pour mettre les mathématiques à la base de notre enseignement secondaire, il faudrait les enseigner tout autrement qu'on ne le fait même dans nos établissements les meilleurs. Il faudrait insister sur chaque théorème, y montrer la fonction lointaine ou prochaine selon les cas et de la définition et de l'axiome, il faudrait, au lieu de démontrer les théorèmes en faisant suivre leur énoncé d'une démonstration en bon ordre, chercher et même tâtonner en présence des élèves, au besoin se tromper devant eux pour leur faire voir comment on se détrompe. Et il faudrait procéder ainsi, non pas seulement dans les jours où on a le temps, mais tous les jours, et y consacrer le temps que l'on consacre, aujourd'hui encore, à l'explication des auteurs. De cette manière on développerait chez les enfants l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse sans lequel il n'est peut-être pas de vraie génialité scientifique. Quand nous aurons des professeurs capables d'enseigner ainsi, le moment sera venu de se demander s'il ne vaudrait pas mieux remplacer le latin par les mathématiques. Ceci soit dit sans intention d'écarter de parti pris les thèses de M. Bertrand qui ne sont pas très loin d'être celles de MM. Duclaux et Jules Tannery, deux esprits de premier ordre, et, comme M. Bertrand, partisans d'une pédagogie fondée sur le développement et la culture des idées générales. — Décidément la crise de l'enseignement secondaire, en notre pays, n'est pas près de finir. A qui l'emportera des lettres anciennes ou des lettres modernes? Et tandis que modernes et anciens se débattent, ils voient déboucher sur le champ du combat la phalange des mathématiciens, pas bien nombreuse cette phalange, mais bien armée et on ne peut mieux commandée. *Caveant consules.*

BOUCHÉ-LECLERCQ (A.). — **Leçons d'histoire grecque** (in-12, Hachette ; VIII-352 p.).

En ce volume sont réunies des leçons d'ouverture sur l'histoire grecque, c'est-à-dire des programmes de cours publics, dont le professeur « indique le sujet et esquisse le plan, avec l'intention de mettre en relief les idées générales qui trouveront leur démonstration dans les leçons suivantes, en s'appliquant au détail des faits (p. v) ». Ces leçons, au nombre de onze, sont de dates différentes.

Elles sont rangées, non d'après leurs dates, mais d'après l'ordre chronologique des sujets. Elles nous donnent, par la nature de ces sujets, la philosophie de l'histoire grecque, telle que l'entend M. Bouché-Leclercq. On jugera du haut intérêt qu'elles présentent par les titres suivants : I *Du fonds commun des religions antiques;* II. *De la religion grecque considérée dans ses rapports avec les institutions politiques;* III. *Des lois agraires dans l'antiquité;* IV. *De l'idée de justice dans la démocratie athénienne;* V. *Les institutions pédagogiques de la Grèce;* VI. *La démocratie athénienne au* IVe *siècle;* VII. *L'agonie de la République athénienne;* VIII. *La Grèce sous la domination macédonnienne;* IX. *L'Orient sous les Séleucides;* X. *Introduction à l'histoire des Lagides;* XI. *Le culte dynastique en Égypte sous les Lagides.*

Il n'est aucune de ces leçons d'histoire grecque qui n'offre matière à la réflexion. Nous signalerons surtout les leçons I et II où l'auteur expose ses vues sur l'origine du polythéisme grec, et la leçon VIII, où il s'élève avec force contre la philosophie hégélienne de l'histoire, appliquée par un professeur allemand, M. Droysen, à l'établissement de la domination macédonienne en Grèce.

M. Bouché-Leclercq voit dans le polythéisme la première forme des religions. « On ne raffine pas au début, dit-il, sur l'idée du divin. On appelle divinité toute énergie spontanée qui est reconnue distincte de la volonté humaine. Il y a des dieux partout; le vent ne souffle, la source ne coule, la plante ne végète que par l'effort et sous la surveillance d'une ou de plusieurs divinités incorporées pour toujours ou momentanément attachées à l'objet de leur sollicitude (p. 12). »

Il n'admet, ni que le polythéisme soit né de ce que Max Muller a appelé une *maladie du langage*, c'est-à-dire de noms de phénomènes naturels graduellement obscurcis, puis personnifiés et déifiés; ni qu'on puisse l'attribuer à des symboles imaginés par les premiers instituteurs des peuples pour envelopper des vérités de tel ou tel ordre; ni qu'il ait été précédé du monothéisme [1].

« Il y a une invraisemblance criante à admettre que les premiers hommes avaient sur la nature des idées nettes, positives, tandis que leurs descendants ne les comprenaient plus et s'embourbaient de plus en plus dans les métaphores; à renverser la marche connue des civilisations; à mettre la lumière au commencement et les ténèbres à la fin (p. 54). »

« Le prétendu monothéisme des Pélasges, eux-mêmes prétendus

(1) Nous rappellerons qu'en 1868, dans une étude sur les *Religions de l'Inde*, nous avons été conduit, nous aussi, à examiner les hypothèses de la maladie du langage, du symbolisme et du monothéisme primitif, et que nous les avons rejetées, comme le fait aujourd'hui M. Bouché-Leclercq, et à peu près par les mêmes raisons (voy. l'*Année philosophique* de 1868, p. 232-242).

ancêtres des Grecs, n'est qu'un hommage peut-être sincère, mais absolument gratuit à la conception biblique ou symboliste des commencements de la civilisation. M. Renan a été plus poète qu'historien le jour où il a écrit : « Le désert est monothéiste. » Même dans le désert, il y a la terre et le firmament, et c'est trop encore pour qu'une intelligence fruste arrive à l'idée de force ou moteur unique. A la première oasis, le pèlerin sentira qu'il y a antagonisme entre le soleil qui le brûle et la source qui le rafraîchit (p. 56). »

Il va plus loin. On peut, selon lui, contester que le monothéisme pur ait jamais existé à l'état de religion. « La religion veut un culte qui lui permette d'entrer en rapport avec la divinité et d'agir sur sa volonté par le sacrifice et la prière. Or, comment émouvoir un Dieu cristallisé dans ses perfections immuables et dont les volontés sont éternelles? Aussi les religions les plus monothéistes ont besoin, pour ne pas se laisser envahir par le froid mortel de la métaphysique, d'une certaine dose de polythéisme qui est leur nourriture humaine et les réchauffe (p. 57). »

Mais, dirons-nous, ne peut-on croire à un Dieu unique sans attribuer à ce Dieu des volontés éternelles, sans assimiler ce Dieu à un destin inflexible? Le monothéisme des prophètes d'Israël et de Jésus, auquel ne se mêlait aucune dose de polythéisme, n'était-il pas une religion? M. Bouché-Leclercq ne peut-il concevoir un Dieu personnel, un Dieu-esprit, qui puisse agir intérieurement sur l'âme humaine, et dont l'action intérieure puisse être obtenue par la prière? Ne peut-il concevoir une religion monothéiste qui consiste essentiellement, et même uniquement, dans ce rapport de la prière et de la grâce, et qui tire ainsi toute sa force des besoins de la conscience morale?

BRASSEUR (Auguste). — **La question sociale, études sur les bases du collectivisme** (in-8°, F. Alcan ; 464 p.).

L'objet de cet ouvrage est de « démontrer que les bases du collectivisme sont fictives; qu'elles se heurtent à la fois à l'homme statique (c'est-à-dire considéré en lui-même) et à l'homme dynamique (c'est-à-dire évoluant dans la société) ; en un mot, qu'elles sont en opposition avec les lois physiologiques et psychologiques qui forment le soutènement de la molécule humaine (p. 2) ». Il comprend six livres subdivisés en chapitres.

Dans le livre premier, l'auteur analyse le socialisme et y découvre trois facteurs premiers : « tendance égalitaire, immixtion vexatoire de l'État dans les rapports sociaux entre les hommes; atteinte grave à la liberté individuelle (p. 24) ». Ces trois facteurs premiers du socialisme « prennent une forme concrète en s'incarnant respectivement dans trois idées fondamentales : 1° Il existe dans l'humanité un

mobile supérieur à l'individualisme, mobile qui, seul, peut rendre la société cohérente et harmonique; 2° Il suffit à l'État, pour distribuer le bonheur, d'avoir un pouvoir illimité ; 3° L'individualisme n'est pas capable de former un ordre social harmonique, c'est-à-dire basé sur la justice (p. 26). » M. A. Brasseur réfute ces trois idées fondamentales et s'applique à établir que la liberté individuelle, qui est un principe de vie, ne doit pas être sacrifiée à l'égalité, telle que l'entendent les socialistes (p. 31); que l'erreur capitale du socialisme est de vouloir substituer l'altruisme à l'individualisme comme moteur social (p. 61).

Le livre II traite de la famille et de la propriété dans les temps primitifs. Des chapitres dont il se compose il ressort que l'individualisme s'est peu à peu dégagé de la vie primitive, incohérente et chaotique, et n'a cessé de se développer (p. 152).

Les livres III, IV et V sont consacrés à l'examen critique de l'ouvrage de Karl Marx, *Le Capital*; de celui de Lassalle, *Capital et travail;* et de celui de B. Malon, *Le Socialisme intégral*. Les chapitres les plus intéressants de ces trois livres sont ceux où M. Brasseur analyse la théorie marxiste de la valeur et montre l'erreur sur laquelle elle repose. Nous citerons quelques passages où nous retrouvons des critiques que nous avons indiquées dans l'*Année philosophique* de 1896 et l'*Année philosophique* de 1899 [1] :

« D'après K. Marx, on fait abstraction de la valeur d'usage créée par les qualités naturelles. Mais les qualités introduites artificiellement dans l'objet lui donnent également une utilité qui en fait une valeur d'usage. Donc, on fait égalemeut abstraction de cette dernière. Mais alors il ne reste plus rien dans l'objet.

« En faisant abstraction de la valeur d'usage des marchandises, quand on les échange, on la sous-entend simplement; mais, cette valeur d'usage n'en reste pas moins la base première de la valeur d'échange. Une valeur d'usage qui deviendrait nulle, ne pourrait donner lieu à une valeur d'échange. Les cigares de la Havane et les blés d'Amérique qui ont subi, en cours de route, des avaries graves perdent leur valeur d'usage et, partant, leur valeur d'échange.

« Selon K. Marx, la valeur d'usage des marchandises une fois mise de côté, il ne leur reste plus qu'une qualité : celle d'être des produits du travail. Voilà le travail trouvé à l'état de résidu. Mais le travail n'est pas contenu dans un objet comme un liquide dans un vase. Il y est à l'état d'utilité au moyen d'arrangements moléculaires.

« La qualité des marchandises d'être des produits du travail s'est traduite par de l'utilité, laquelle a engendré la valeur d'usage dont K. Marx fait précisément abstraction. Donc cette qualité ne peut se retrouver à l'état de résidu (p. 168). »

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1896 (p. 282-83) et l'*Année philosophique* de 1899 (p. 271-73).

Dans le livre VI et dernier, l'auteur distingue avec raison du collectivisme communiste celui qu'il appelle positiviste et qu'il tient pour sérieux. Ses remarques sur ces deux collectivismes sont intéressantes et, à notre sens, très judicieuses.

Le collectivisme, communiste suppose trois conditions irréalisables : l'altruisme, le travail attrayant et la limitation instinctive des besoins. Si l'une de ces conditions vient à manquer, tout l'échafaudage communiste s'écroule. « En effet, si l'on ne regarde pas comme sien l'intérêt du prochain, on ne lui cédera pas une partie du produit du travail; si le travail n'est pas attrayant, beaucoup de travailleurs ne produiront pas le *maximum*, et le rendement social sera faible; enfin, si chacun ne sait pas réfréner ses besoins, la consommation sera exagérée, et la déperdition sociale considérable (p. 424). »

Le collectivisme positiviste a pour formule : *De chacun suivant ses moyens; à chacun suivant son travail;* il ménage donc la liberté et l'initiative de l'individu : il semble plus satisfaisant, au point de vue de la répartition, que le régime actuel où le capital et le travail sont séparés. Mais, dit M. Brasseur, est-il démontré que, par la réunion du capital et du travail, l'atelier du monde serait conduit avec autant de zèle et d'économie que sous le régime capitaliste? « Ne se fait-on pas illusion sur la part de la plus value qui revient au capital ? Elle paraît considérable parce qu'elle se répartit sur un nombre relativement restreint de têtes ; elle s'émietterait le plus souvent et perdrait toute importance en se répandant sur l'ensemble des travailleurs (p. 427). »

COSTE (Adolphe). — **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; IV, 648 p.).

Nous avons rendu compte des *Principes d'une sociologie objective. L'expérience des peuples* n'est que la continuation ou l'illustration de ce premier ouvrage. Ces *Principes*, nous les avons discutés, il est inutile d'y revenir. M. Coste veut se garder d'une conception trop ambitieuse de la sociologie, il cherche à la distinguer de la psychologie et de la biologie, en lui donnant un objet précis et original. Toutes les discussions sur la légitimité de la nouvelle science, sur la méthode qui lui convient, sont vaines. Elle prouvera sa valeur par ses résultats et sa légitimité par son existence.

Tout phénomène qui se produit au sein des sociétés humaines n'est pas nécessairement un phénomène social. Il faut pour qu'il mérite ce nom qu'il s'accomplisse « sous la suggestion collective des membres de la société, et sous la pression des besoins ressentis en commun ». Les œuvres dues au génie exceptionnel ou à la simple excentricité des individus ne sont pas des phénomènes sociaux.

A la lumière de cette définition nous pouvons distinguer quatre

grandes catégories de phénomènes sociaux : gouvernement, production, croyance, solidarité. L'expérience des peuples, que M. Coste consulte minutieusement, nous montre que chacune de ces fonctions sociales évolue en même temps que les autres, soit qu'elles soient en relation solidaire d'action et de réaction, soit plutôt qu'elles dépendent d'une cause primordiale. Cette influence décisive dans tous les ordres ne serait autre, si l'on en croit M. Coste, que ce phénomène tout quantitatif, l'accroissement de la population dans chaque nation.

Gouvernement, production, croyance, solidarité passent, dans leur développement historique, à travers cinq périodes essentielles. Les modifications qui se produisent dans chacun de ces groupes de phénomènes sociaux sont accompagnées de modifications correspondantes dans les autres groupes. Le gouvernement est successivement patriarcal, militaire, administratif, représentatif, puis juridique. L'évolution gouvernementale est caractérisée par la constitution des libertés individuelles et par leur conciliation.

« Par la coopération de mieux en mieux concertée de l'action publique, des capitaux associés et du travail individualisé, sans aucune usurpation d'un des éléments sur l'autre », l'évolution de la production tend au maximum de richesse : la production augmente, les causes de déperdition de la richesse produite sont progressivement éliminées. Ni l'individualisme, ni le socialisme n'ont complètement tort, ni complètement raison. L'action publique et l'action personnelle sont toutes deux nécessaires, aucune d'elles n'est suffisante.

Les étapes de la croyance sont parallèles à celles du gouvernement et à celles de la production ; elles aussi peuvent être ramenées à cinq : « culte des morts, polythéisme féodal, polythéisme fontionnel ou ministériel, monothéisme vrai, pénétré de rationalisme, symbolisme religieux, servant d'auxiliaire au rationalisme, mais subordonné à celui-ci ». « Cette évolution est réelle plus que formelle : elle se poursuit dans la série effective des idées et des sentiments beaucoup plus que dans les apparences du culte... Les formes religieuses ne signifient pas grand chose. En général on les voit longtemps survivre à la croyance qui les avait d'abord suscitées ; elles se perpétuent à l'état de symbolisme vide, même après qu'elles ont perdu leur vitalité (p. 425). » Ce qui caractérise cette évolution c'est la substitusion de l'idée de l'ordre naturel à la conception du miracle. Toute croyance religieuse garde une raison d'être comme « organisation de l'expérience ».

Le régime des familles patriarcales, celui des castes, des corporations, leur effacement à la fin de l'empire romain et au moyen âge, leur reconstitution, le régime des partis parlementaires, celui des libres associations nous montrent le progrès de la « solidarité ». L'égalité, la fraternité augmentent; la multiplication des libres asso-

ciations entraîne une diminution du nombre des indignités sociales, rapproche les individus, entrecroise leurs intérêts et les unit. Ce progrès aussi se réalise à travers cinq étapes régulières comme les évolutions précédentes.

« Une telle coïncidence dans le développement de fonctions sociales très différentes fait présumer leur corrélation. Elle devient évidente quand on observe que chaque période évolutive est régie par un phénomène principal, qui se repercute sur tous les fonctionnements sociaux, que l'on peut par conséquent considérer comme propulsif du mouvement social (p. 562). » Ce phénomène « propulsif » n'est autre chose qu'une manifestation successive de l'accroissement de la population sociale. « Quand une population se développe et s'unifie, il n'y a pas de pouvoir au monde qui parvienne à empêcher le progrès social, sous sa quadruple forme politique, économique, religieuse et solidaritaire (p. 641). »

Telle est la thèse de M. Coste ; il l'appuie sur une étude historique exacte et largement synthétique ; il avance des faits, il donne des statistiques. Nous ne contestons pas que le chiffre de la population n'ait une certaine importance dans la structure et le développement d'une société. Mais nous ne pouvons admettre que son rôle soit le même dans les diverses évolutions étudiées par M. Coste et que dans chacune il soit prépondérant.

DUPRAT (G.-L.). — **Les causes sociales de la folie** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan, 202 p.).

La folie a des causes sociales qui influent, soit sur l'aspect tout extérieur des troubles mentaux, soit sur leur apparition, leur formation, leur nature essentielle. L'aliéné se rattache à son temps et à son milieu, sa démence reflète en partie la vie sociale. L'hérédité pathologique qui prédispose à la folie est le plus souvent déterminée par des causes sociales, car elle tient au mauvais choix dans le mariage. Le développement de la paralysie générale chez nos contemporains est dû au changement qui s'est produit dans les conditions d'existence. La lutte pour la vie est plus âpre que jamais : il faut s'adapter à des nécessités mobiles ; les soucis d'ordre économique détraquent l'homme, la femme et presque les enfants. Partout, on trouve parmi les facteurs de la paralysie générale, « les efforts faits en vue d'une adaptation de plus en plus difficile, les excès et le surmenage intellectuel qu'exige une civilisation marchant à pas de géant vers une effroyable complexité sociale (p. 82) ». L'alcoolisme, le surmenage professionnel, l'entassement de la population dans les villes, causent des troubles mentaux qui sont, eux aussi, d'origine sociale. Les délires de grandeur, de persécution ne sont que l'exagération de certaines tendances que développe la société. La folie religieuse est fréquente ; elle varie cependant avec

les civilisations et les époques : épidémique au moyen âge, elle s'est transformée de nos jours et n'est pas la même chez les catholiques et les protestants. La religiosité morbide est connexe des conditions politiques et économiques d'existence : la pauvreté, la difficulté des transports, l'ignorance, la superstition contribuent puissamment à la développer.

Si l'aliénation mentale dépend de l'état social, on comprend qu'elle se multipliera si cet état social lui-même est morbide. Or, on constate presque universellement dans l'humanité *instabilité sociale* et *désagrégation sociale*. Les guerres, les grèves, les luttes politiques et économiques, par lesquelles se manifeste la désagrégation sociale, ont pour conséquences des prédispositions à la folie.

S'il y a une pathologie sociale, il devra exister une *thérapeutique sociale* qui peut-être préviendra les aliénations mentales que les médecins sont impuissants à guérir. Pour cela, il faudra atténuer les effets de la désagrégation et de l'instabilité sociales. On y arrivera par une « éducation continue des humbles d'esprit et de condition... par le sacerdoce laïque des esprits généreux aux vues larges ».

Le livre de M. Duprat renferme des observations intéressantes et des vues ingénieuses, mais la question des causes sociales de la folie demandait, semble-t-il, une étude plus précise et plus complète.

DURKHEIM (Emile). — **L'année sociologique**, troisième année (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 618 p.).

Ce volume est conçu sur le même plan que les précédents. Il comprend des Mémoires originaux et des Analyses bibliographiques.

Les mémoires originaux sont au nombre de trois ; *Le sol, la société et l'Etat*, par F. Razel ; *Les crises sociales et les conditions de la criminalité*, par G. Richard ; *Classification des types sociaux*, par S.-R. Steinmetz.

Dans le premier, M. Razel expose brièvement ses vues sur le rôle, selon lui trop négligé, du sol en sociologie. Sa conclusion, sur laquelle il y aurait, nous semble-t-il, bien des réserves à faire, est qu'il faut voir « dans l'extension progressive du territoire des États un caractère essentiel et, en même temps, un puissant moteur de progrès historique (p. 4) ».

Le second mémoire est une étude très intéressante sur le rapport des crises sociales avec l'accroissement de la criminalité. M. G. Richard y combat les thèses soutenues par les criminologistes italiens, notamment celle des survivances sociales. Selon lui, toute crise qui affecte profondément la discipline religieuse et politique d'un peuple forme nécessairement en son état social un processus de criminalité, parce que, en atteignant l'autorité des habitudes et des croyances collectives, elle supprime ou affaiblit l'obstacle qui s'oppose « à la régression des sentiments moraux et de l'aptitude au contrôle personnel pour

toute la partie de la population dont l'évolution morale est tardive ». « Lorsque cette discipline sociale, dit-il, vient à faire défaut, la concurrence vitale, même atténuée et transformée en concurrence économique, fait bien vite disparaître les sentiments altruistes les plus délicats, par exemple, la fidélité aux engagements. Le moindre délire collectif, le moindre vertige des foules fait disparaître la conscience de la responsabilité personnelle. De là la criminalité parasitaire dans un cas et la criminalité sectaire dans l'autre, deux types qui peuvent fort bien se marier et donner lieu à des formes hybrides (p. 38). »

Le troisième mémoire traite de la classification des sociétés. M. Steinmetz y fait connaître les diverses classifications sociologiques qui ont été proposées jusqu'ici. Il les range en six groupes : *Classifications artificielles* (Ward, Fouillée) ; *Classifications morphologiques* (Spencer, Durckheim) ; *Classifications économiques* (Hildebrand, Bucher) ; *Classifications géographico-etnologiques* (Ratzel, Frobenius) ; *Classifications psychologiques* (Auguste Comte, Sutherland) ; *Classifications mixtes* (Leplay, Vierkandt). Ses remarques critiques sur chacune d'elles nous paraissent en général fort judicieuses.

Après avoir exposé et examiné ces différents systèmes, il présente le sien, où la division principale, — en quatre embranchements, — est établie d'après le caractère prédominant de la vie intellectuelle. Le *premier* de ces embranchements est celui des hommes « qui ne pensent pas d'une manière bien différente des bêtes, qui ne se forment pas d'idées sur les choses inconnues, des matérialistes purs, des positivistes comme il n'y en a plus, à qui manque non seulement la religion, mais l'idée d'âme, d'esprits, de fétiches, qui n'ont pas encore conçu l'animisme ». L'auteur reconnaît que ce type psychologique n'est pas une donnée de l'observation, qu'il est « préhistorique et, par là, hypothétique » ; mais il veut qu'il ait existé nécessairement à l'origine.

Les trois autres embranchements appartiennent à la science positive : voici les caractères par lesquels M. Steinmetz les distingue :

« Le *second embranchement* est celui des sauvages ou des sociétés primitives. Le type dominant de leur vie intellectuelle est marqué par la naïveté ; ils ne pensent que par association. Ils ont développé l'animisme sous la forme du spiritisme, du culte des ancêtres et du fétichisme. Les hommes n'ont pas encore besoin de système dans leurs conceptions ; leur force intellectuelle est trop faible pour un tel effort. Ce grand pas en avant est fait par le *troisième embranchement* où apparaît l'aptitude à systématiser et à unifier les idées. Les grandes mythologies et les hiérarchies d'êtres surhumains sont des produits de ce type ; des inventions sont faites, même de grande importance ; de magnifiques poèmes philosophiques sont conçus ; une certaine érudition même est acquise. Mais l'esprit humain n'est

pas libre encore. L'Asie mineure ancienne, l'Égypte, la Chine jusqu'à notre temps, les pays de l'Islam, notre moyen âge, appartiennent à cette classe. Dès la Renaissance et le XVI[e] siècle, le *quatrième embranchement* prend naissance. Le protestantisme fut une des premières manifestations de son caractère essentiel, qui est la libre critique, l'attitude méthodique et scientifique envers le monde entier. Une morale humanitaire, des réformes sociales méthodiques et point spasmodiques, des progrès scientifiques réguliers qui servirent de base à une industrie intensive, sont l'effet nécessaire de ce développement de l'intelligence (p. 138) ».

Dans la seconde partie du recueil sont examinés et appréciés les principaux ouvrages qui se rapportent aux différentes branches de la sociologie : à la sociologie générale (par MM. Bouglé et Parodi) ; à la sociologie religieuse (par MM. Hubert et Mauss) ; à la sociologie, morale et juridique (par MM. Lapie, Durkheim, Stichney, Lévy, Fauconnet); à la sociologie criminelle (par M. G. Richard); à la sociologie économique (par M. Simiand) ; à la morphologie sociale (par M. Durkheim) ; à la sociologie esthétique (par MM. Hubert et Parodi) ; à l'anthroposociologie (par M. Muffang).

FOUILLÉE (ALFRED). — **La France au point de vue moral** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VI-416 p.).

L'objet de cet ouvrage est d'étudier l'esprit français « d'abord au point de vue moral, puis au point de vue religieux » ; de rechercher « la part de l'opinion et de la presse dans les misères de notre temps » ; d'apprécier « l'état de la criminalité en France, surtout de la criminalité juvénile, qui va toujours croissant », et de poursuivre « les causes de cette inquiétante montée » ; enfin, d'aborder « les grands problèmes de l'éducation morale en France, soit à l'école et après l'école, soit au lycée et après le lycée », et d'indiquer comment ils doivent être résolus (Préface, p. 11). De là, les cinq livres, en lesquels il est divisé : I. *Le caractère français au point de vue moral et religieux*; II. *L'opinion et la presse;* III. *La criminalité en France et les jeunes criminels;* IV. *L'éducation de la démocratie en France ;* V. *L'éducation dans l'enseignement secondaire en France.*

La conclusion du livre premier est que « la France, en dépit de ses détracteurs et de ses envieux, représente les grands principes de la Révolution, c'est-à-dire l'idée des droits égaux pour tous les hommes en tant qu'hommes et l'idée de la solidarité ». « Avec le triomphe de la raison d'État, avec la guerre des races, avec la guerre des religions, avec toutes les idées opposées à celles de la justice humaine et de la fraternité humaine, nous perdrions, comme peuple, notre raison d'être (p. 77). »

Dans le livre II, M. Fouillée demande pour la presse une responsabilité égale en étendue à la liberté dont elle jouit. « La complète

liberté politique, scientifique et religieuse ne saurait entraîner ni le droit de diffamation, ni le droit d'excitation aux crimes ou délits punis par la loi, ni le droit de publications pornographiques... Une certaine presse étant devenue chez nous le principal agent de la démoralisation et une des sources de la criminalité juvénile, il n'est que temps de la ramener sous les lois communes de la justice ; de lui ôter, pour les causes non politiques, sa juridiction de faveur et son privilège oppressif ; de punir avec la même sévérité qu'en Angleterre la diffamation, la violence et l'obscénité, tout en laissant, comme l'Angleterre, la plus entière liberté aux discussions politiques, scientifiques, philosophiques et religieuses (p. 113). »

Dans le livre III, consacré à la question de la criminalité, l'auteur montre que l'enseignement obligatoire n'est pas responsable du flot montant de la criminalité juvénile ; mais il reconnaît que, « si l'école n'a pas créé la criminalité croissante de l'enfance, elle ne l'a pas empêchée autant qu'on l'aurait attendu et qu'elle aurait pu le faire (p. 162) ». C'est que dans notre système d'enseignement il y a un vice général : la prédominance de la conception intellectualiste qui attribue à la connaissance scientifique une influence exagérée sur la conduite morale ; c'est qu'on ne s'est pas assez préoccupé de l'éducation morale, à laquelle il eût fallu chercher des fondements nouveaux « au moment où on émancipait et libéralisait les esprits (p. 168) ».

Dans le livre IV, M. Fouillée expose ses vues sur la direction qu'il convient de donner à l'enseignement primaire. Il tient que cet enseignement « doit avoir pour domaine ce qui est indispensable, et pour la culture de l'intelligence et pour celle de la volonté » ; qu'il doit fournir aux enfants « des notions précises sur ce qui leur servira nécessairement dans la conduite générale de leur vie et dans leur profession particulière ». « Or, dit-il, pour la conduite générale, qu'est-ce qui importe ? C'est l'étude sérieuse de la morale, surtout civique. Et pour la profession particulière, que faut-il donner aux élèves ? L'instrument scientifique général. L'instrument scientifique, c'est une bonne connaissance des mathématiques et des grandes lois de la physique. Le reste est accessoire... En faisant à la morale une large place, on donnerait à l'enseignement primaire le seul caractère universel qu'il puisse acquérir. L'enseignement de la morale, surtout sociale, dans l'école et dans les cours complémentaires de l'école, est le vrai moyen d'unifier et d'intégrer tout l'ensemble des connaissances, d'aboutir à l'instruction par l'éducation (p. 216). »

Dans le livre V, M. Fouillée traite des divers types d'éducation secondaire. Il combat l'égalité des sanctions et l'équivalence des diplômes pour ces éducations diverses. Il se prononce contre le monopole universitaire. Il insiste sur le rôle que peut et doit jouer, au lycée, dans l'éducation morale, l'enseignement de la philoso-

phie. La nécessité des idées et doctrines philosophiques lui paraît résulter de l'insuffisance morale des sciences et des lettres. Les sciences positives, même enseignées selon une méthode supérieure de coordination, ont, « au point de vue éducatif, une valeur plus intellectuelle que morale (p. 355) ». Les lettres ont, sans doute, l'ambition justifiée d'être éducatrices et moralisatrices par elles-mêmes ; mais on ne saurait compter uniquement sur l'étude des lettres pour fournir à notre jeunesse des idées directrices. « Du moment où la France, devançant les autres nations, à ses risques et périls, renonce, par la force même des choses, à l'organisation *religieuse* de l'enseignement, elle doit avoir recours à l'organisation philosophique et sociologique (p. 361). »

Nous avons lu avec le plus vif intérêt les divers chapitres dont se compose ce remarquable ouvrage. Les idées qui y sont défendues nous paraissent, en général, très justes et très importantes. Il nous faut signaler, comme méritant une attention spéciale, dans le livre I, le chapitre IV sur la crise religieuse en France, et, dans le livre IV, le chapitre II sur l'enseignement de la morale dans les écoles. Nous notons avec plaisir, en ce dernier, et nous voudrions pouvoir citer quelques passages où l'auteur explique la nécessité de maintenir dans la morale scolaire, au moins comme question à examiner, l'idée d'une interprétation morale de l'univers (p. 246-250). Il rend ainsi un précieux témoignage à la méthode criticiste des postulats. Mais cette méthode aurait pu, nous semble-t-il, le conduire plus loin : il eût pu se rendre compte et affirmer nettement, en s'appuyant sur la métaphysique idéaliste, que la question dont il s'agit ne peut recevoir qu'une solution, que l'unique interprétation morale de l'univers est la croyance en un Être parfait, en un Esprit suprême, et qu'il importe de laisser ou de rendre à cette croyance la place qui lui appartient dans une éducation morale rationnelle.

GREEF (GUILLAUME DE). — **Problèmes de philosophie positive : L'enseignement intégral ; L'inconnaissable** (in-12°, Schleicher ; XI-169 p.).

Les deux essais contenus dans ce volume se rattachent-ils nécessairement l'un à l'autre ? M. de Greef le prétend. L'enseignement intégral en effet, nous dit-il, chassera de la conscience collective, comme il l'a déjà éliminé de certaines consciences individuelles, « cet absolu déprimant, l'Incognoscible, forme déjà bien atténuée d'un absolu primitif et anthropomorphique bien plus tyrannique ». Le lien des deux problèmes ne nous paraît pas aussi intime. Nous préférons analyser chaque essai isolément et en lui-même.

I. « Quel est l'idéal de la démocratie au point de vue de la généralisation de l'enseignement ? Quelle est la fonction de la philosophie

dans ce dernier, et spécialement dans l'enseignement supérieur ? » Telle est la double question que pose M. de Greef.

« L'organisation de l'enseignement est toujours en corrélation avec la structure des sociétés. » Le problème pédagogique est toujours étroitement uni au problème économique. M. de Greef le montre dans une intéressante et rapide revue historique. Dans l'antiquité la diversité des enseignements répondait à la diversité des castes ; de nos jours la division tripartite, primaire, secondaire, supérieure, est un reflet de la division des classes sociales. Il ne saurait en être ainsi dans une société qui tend vers une organisation démocratique et égalitaire. Coménius, Locke, Helvétius, Condillac, Rousseau, la Convention et enfin Condorcet se rapprochent de plus en plus de la conception d'un enseignement intégral, théorique et professionnel à tous ses degrés. Chez les précurseurs du socialisme contemporain, Owen, Considérant, A. Comte, l'idéal social en matière d'éducation se dégage de plus en plus nettement. Le dernier congrès international socialiste de Londres affirmait la nécessité du développement de l'instruction, « le bien-être futur de la société dépendant de la découverte constante de nouvelles vérités scientifiques ». Il demandait en outre que l'âge minimum d'exemption de l'école fût fixé à seize ans accomplis.

Socialisme, philosophie positive, sociologie, science pédagogique sont d'accord pour reconnaître que « l'enseignement doit être intégral et universel, comporter indistinctement pour tous l'accès à la série hiérarchique des connaissances humaines ». Cet enseignement sera gradué, commun, ne tenant pas compte de la différence des sexes, gratuit et, à tous ses degrés, à la fois théorique et professionnel.

La philosophie ne sera plus cantonnée dans l'enseignement supérieur. A tous ses étages, l'organisation de l'enseignement devra être philosophique ; ce n'est qu'à cette condition qu'elle aura une valeur éducative et qu'elle formera des caractères. Tout l'enseignement sera dominé par une philosophie générale positive, il combinera les exigences théoriques et pratiques, scientifiques et professionnelles. Ce système scolaire est lié à l'ensemble du système social : « L'enseignement intégral et universel exige la vie intégrale et sociale ; le pain et le loisir en sont les conditions premières ; eux seuls peuvent assurer à l'ensemble de la société l'équilibre d'un développement à la fois intellectuel, esthétique et moral (p. 75). »

II. Le progrès de l'enseignement et des conditions corrélatives à ce progrès banniront de la conscience collective l'idée de l'*Inconnaissable*. Cette idée n'a pas toujours été ce qu'elle est actuellement. M. de Greef en suit le développement ; d'abord théologique, puis métaphysique, l'idée de mystère, d'incognoscible, passe du domaine religieux et métaphysique dans le domaine scientifique. L'inconnaissable ne répond à aucune réalité objective déterminée. Il est un état

de conscience spécial dont on peut noter l'apparition et suivre les différentes étapes. Au premier stade, dans les sociétés ignorantes et déprimées d'autrefois, il apparaît faible et représenté uniquement par les sentiments de crainte ou de tendresse dérivés de l'inconnu ; « à ce moment on peut le considérer comme inexistant ; au deuxième il se manifeste comme résultat final de l'évolution religieuse dans toute sa force, comme émotion et sentiment, au-dessus et en dehors de tout contrôle de la connaissance, comme article de foi ; dans le troisième, il se transforme en un état surtout intellectuel, avec exclusion tout au moins apparente et dans tous les cas avec subordination du sentiment (p. 142). »

Ce n'est pas la philosophie des sciences ou philosophie positive qui aboutit au concept d'incognoscible, bien que Comte, Littré et Spencer aient soutenu le contraire. L'inconnaissable n'est qu'un sentiment que nous pouvons ne pas avoir et qui entre dans le domaine de la psychologie et de la sociologie descriptives et concrètes, « en un mot historiques ». Ce sentiment n'existe pas dans les superstitions religieuses primitives ; en vertu d'une loi de retour apparent aux formes anciennes, il cessera d'être éprouvé par les futures générations instruites et émancipées. Ce sentiment pourra se transformer en un autre relatif, d'une part à l'immensité du savoir, d'autre part à l'immensité plus considérable encore et plus vague de l'ignorance. Dès lors l'inconnaissable « n'est plus un mystère, ses destinées sont indissolublement liées à celles de la science, dont seule il est permis de dire que les limites sont inconnaissables, aussi insondables que ses conquêtes dans le passé, que ses découvertes dans l'avenir (p. 169) ». Ainsi transfiguré par la science, l'inconnaissable entre dans la philosophie positive.

GUYOT (YVES). — **L'organisation commerciale du travail**, conférence faite à Liège le 24 avril 1900 (broch. in-18, bureaux du *Siècle ;* 32 p.).

Nous signalons cette petite brochure à tous ceux qui étudient les questions sociales. L'idée qui y est développée mérite, il nous semble, leur attention autant et plus que nombre d'ouvrages volumineux de sociologie. M. Yves Guyot y montre que l'organisation commerciale du travail, c'est-à-dire l'achat en gros du travail substitué à l'achat en détail, répond aux exigences de l'évolution industrielle, que « le traitement individuel du travail, au fur et à mesure que se développe la grande industrie, est une forme d'organisation vieillie, usée, surannée, anti-économique, d'une moralité douteuse, et qui amène de sérieux conflits entre employés et patrons (p. 9) ».

Le passage suivant est à noter : « C'est une conception très fausse tirant son origine de l'ancienne conception de l'esclavage, de croire que le travail est un lien entre deux personnalités : entre l'ouvrier

et le patron. Et ici, je vous dirai que ce mot *patron* me déplaît, c'est pourquoi j'emploie de préférence le mot d'*employeur*, comme on le fait en Angleterre, ou encore celui de *salariant*. On paraît toujours croire qu'il existe entre salariant et salarié un lien d'une nature spéciale. Rien n'est plus faux. Le salariant ne paie pas un homme. Il paie autre chose qu'un homme. Il rémunère le service rendu, ou, si vous voulez, le produit fourni, livré par l'homme (p. 3). »

Nous croyons, comme M. Yves Guyot, que les mots *patron* et *patronat* expriment et tendent à conserver dans le monde de l'industrie une ancienne et fausse idée des rapports de l'employeur et de l'employé. L'organisation commerciale du travail, si elle pouvait être réalisée, aurait cet avantage très important, selon nous, au point de vue de la morale juridique, de soumettre purement et simplement les rapports dont il s'agit à la loi de respect mutuel et de justice, en dépersonnalisant le contrat qui les établit, en les assimilant, dans la conscience des deux facteurs de la production, non aux rapports particuliers du père et des enfants, mais aux rapports généraux des acheteurs et des vendeurs. Il faut lire dans la brochure les pages intéressantes où M. Yves Guyot examine les objections qui ont été faites au système qu'il préconise (p. 21-27).

LACOMBE (PAUL). — **La guerre et l'homme** (in-12, Société nouvelle de librairie et d'édition ; III-411 p.).

Ce livre, œuvre à la fois littéraire et scientifique, est un éloquent réquisitoire contre la guerre, éloquent par la force logique des raisons et par la vivacité sincère des sentiments exprimés, le plus éloquent que nous ayons lu jusqu'ici. L'objet en est indiqué dans une courte préface :

« J'ai vu, à n'en pas douter, dit l'auteur, que la guerre était l'exact contre-pied de tout ce que l'homme fait ailleurs, le rebours de tout ce dont il se vante : religion, sagesse, économie, civilisation ; bref, la rétrogradation absolue. Alors, convaincu du rôle excellemment funeste de la guerre et l'esprit endolori de ses images, j'ai décidé que je parlerais contre elle de toutes mes forces. J'ai projeté d'agir contre elles sur l'esprit de mes contemporains...

« Je tiendrais ce livre pour bon, et mon but serait assez atteint, si seulement quelques-unes de ses pages portaient les marques sensibles et contagieuses du frisson — horreur, colère ou peine, — dont moi-même je fus saisis et secoué (p. I-III). »

L'ouvrage de M. P. Lacombe est divisé en huit chapitres : I. *Les racines de la guerre ;* II. *Patriotismes ;* III. *Le courage militaire ;* IV. *La victoire ;* V. *Les panégyristes de la guerre ;* VI. *Les martyrs ;* VII. *La guerre et le reste ;* VIII. *L'avenir de la guerre.* Tous ces chapitres sont à lire ; mais nous tenons à signaler le chapitre II (*Patrio-*

tismes), le chapitre V (*Les panégyristes de la guerre*) et le chapitre VIII (*L'avenir de la guerre*). En tous, une analyse psychologique hardiment pénétrante découvre et montre les sentiments réels sous les mots d'enflure qui les voilent. En tous il y aurait des passages à citer où la protestation du bon sens a pris pour se faire mieux entendre une très piquante forme littéraire. Nous choisissons le suivant à cause de l'intérêt qu'il présente au point de vue moral et social :

« On n'a pas encore de l'arbitrage l'idée qu'on en doit avoir. Son rapport avec la morale n'est pas clairement aperçu ; on ne voit pas que la procédure de l'arbitrage est moralement obligatoire, pour les nations, comme l'usage des tribunaux pour les particuliers, car nul ne peut être juge en sa propre cause.

« *Nul ne peut être juge en sa propre cause.* Principe que les Grecs et les Romains ont connu pour la vie privée et dont l'observance, mieux que la musique et les statues, prouve que ces peuples furent civilisés ; principe tombé en oubli ou mal observé du ve au xiiie siècle du moyen âge, ce qui fait de ces siècles des temps barbares, malgré toute la foi religieuse qu'ils aient pu avoir ; principe qui reprend vigueur vers le xiiie siècle, ce qui fait que la civilisation croît à mesure.

« *Nul ne peut être juge en sa propre cause.* Fondement de la civilisation, règle sans laquelle la civilisation n'est pas ; règle qui, plus ou moins observée, donne la mesure d'une civilisation. Là où ce principe manque, lieu géographique ou moment historique, la barbarie règne encore. Là où tout est soumis à ce principe, hors une relation, cette relation est encore sous le régime de la barbarie, et la civilisation est incomplète.

« *Nul ne peut être juge en sa propre cause.* Principe qui, de la vie privée où il règne, doit être étendu aux relations internationales, encore insoumises et, par conséquent, barbares.

« Que les nations, que les peuples, ces grands êtres collectifs, soient de nos jours encore si inférieurs en moralité, si arriérés sur les simples particuliers en fait d'honnêteté, de probité : est-ce curieux, est-ce étonnant ? Pas du tout. Cela est naturel. Les collectivités ne valent jamais les individus, et d'autant moins qu'elles sont plus grandes. Pourquoi ? C'est qu'elles sont faites d'éléments nombreux dont chacun, à raison du nombre précisément, échappe à la responsabilité. N'importe, il faut que les peuples marchent, il faut qu'ils atteignent enfin ce point de moralité où, depuis des siècles déjà, l'homme privé a trouvé son repos.

« Voici un lieu, une région de la terre où *chaque particulier* fait à son voisin tout le mal qu'il lui plaît, s'il est plus fort que le voisin, et subit en revanche tout le mal qu'un autre voisin, encore plus fort, peut lui faire ; aucun pouvoir public n'existe qui se soucie de ces contentions, et s'entremette. Où sommes-nous ? En sauvagerie.

« Voici une région où *chaque peuple* fait au peuple voisin ce qu'il veut à la mesure de sa force. Où sommes-nous? En sauvagerie.

« Il faut que la vérité de ce parallélisme entre dans tous les esprits (p. 361 et suiv.). »

Le parallélisme établi par M. P. Lacombe entre les rapports actuels des *particuliers* et ceux des *peuples* fait ressortir une différence essentielle : pour les premiers, il existe un pouvoir public qui « se soucie de leurs contentions et s'entremet » ; pour les seconds, il n'en existe pas. Les premiers sont sortis de l'état de nature où chacun est juge en sa propre cause ; ils sont passés à l'état civil, à l'état civilisé, par un contrat (implicite sans doute, mais accepté) qui a institué un pouvoir public. Les seconds sont restés dans l'état de nature ; ils n'en pourraient sortir complètement, définitivement, que par un contrat fédératif qui établirait un pouvoir international. L'auteur aurait bien dû examiner quels obstacles rencontrerait l'institution d'un tel pouvoir, si et comment ces obstacles pourraient être surmontés. Mais, en attendant qu'ils le soient, les peuples ont dans l'arbitrage un moyen de terminer leurs querelles. Et M. Lacombe n'hésite pas à dire que, si l'arbitrage est possible, il est moralement obligatoire ; ce qui signifie que c'est, pour chaque peuple, un devoir de s'en remettre à l'arbitrage, autant que le recours à cette procédure dépend de sa volonté, c'est-à-dire de renoncer, pour sa part, à être juge dans sa propre cause. « J'imagine, dit-il, un peuple ayant tout à fait le droit de son côté. S'il se refuse à l'arbitrage ; je dis qu'il a tort, non pas accessoirement, mais capitalement ; il importe peu qu'il ait raison à l'égard de son adversaire ; cet avantage est nul à notre égard à nous, humanité, qui ne sommes pas simplement spectateurs, mais sérieusement intéressés. Ce peuple nous fait tort, il nous lèse gravement, car il viole une règle fondamentale et d'une bienfaisance tout à fait supérieure. »

MARX (Karl). — **La lutte des classes en France** (1848-1850). **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, traduit de l'allemand par Léon Remy (in-12, Schleicher frères ; v.-362 p.).

Ce volume renferme deux écrits très intéressants, très curieux de Karl Marx : *La lutte des classes en France de* 1848 à 1850, et *Le* 18 *Brumaire de Louis Bonaparte*. Le premier parut sous forme d'article, dans une revue allemande, la *Neue Rheinische Zeitung*, à Hambourg, en 1850. Le second fut publié en 1852, dans une revue américaine, la *Révolution*. Le premier avait pour objet d'appliquer aux événements de la seconde République la conception matérialiste de l'histoire, en établissant que ces événements n'étaient, en dernière analyse, que les effets de causes économiques ; le second de montrer que « la lutte des classes en France avait créé des circonstances

et des situations telles, qu'elles avaient permis à un personnage médiocre et grotesque un rôle héroïque (p. 186) ».

Nous citerons quelques passages qui nous ont frappé et qui nous rappellent certains jugements de Proudhon semblables à ceux qu'ils expriment :

« La France possédait alors (au 10 décembre 1848) en face d'une *Montagne* un *Napoléon* : c'était la preuve que l'une et l'autre ne représentaient que les caricatures mortes des grandes réalités dont ils portaient les noms. Louis Napoléon, avec la couronne impériale et l'aigle, ne parodiait pas plus misérablement l'ancien Napoléon que la Montagne, avec ses phrases empruntées en 1793 et ses poses démagogiques, ne singeait l'ancienne Montagne. La superstition traditionnelle en 1793 fut ainsi détruite en même temps que la superstition traditionnelle en Napoléon. La révolution ne pouvait être chez elle que quand elle aurait acquis son nom *original* et *propre*; elle ne pouvait le faire que si la classe révolutionnaire moderne, le prolétariat industriel était au pemier plan (p. 65). »

« Hegel remarque quelque part que tous les grands événements, toutes les grandes figures historiques se produisent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois c'est une tragédie, la seconde fois une farce. C'est Caussidière qui est là pour Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848-51 pour la Montagne de 1793-95, le neveu pour l'oncle. La même caricature se retrouve dans les conditions dans lesquelles s'est faite une deuxième édition du 18 Brumaire.

« Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas spontanément dans des conditions choisies par eux, mais, au contraire, dans des conditions qu'ils ont trouvées toutes faites, dans des conditions données, transmises. La tradition de toutes les générations défuntes est un cauchemar qui pèse sur le cerveau des vivants. Même au moment précis où ils paraissent s'employer à se transformer eux-mêmes, à bouleverser les choses, à créer ce qui n'a jamais existé encore, précisément à ces époques de crise révolutionnaire, inquiets, ils évoquent en leur faveur les esprits du passé, leur empruntent leur nom, leur cri de guerre, leur costume pour jouer, sous ce déguisement d'une antiquité respectable et dans cette langue empruntée, une nouvelle scène historique. Luther prenait le masque de l'apôtre Paul, la Révolution de 1789-1814 prit alternativement le costume de la révolution romaine et celui de l'empire romain, et la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier ici 1789 et là la tradition Révolutionnaire de 1793-95 (p. 191). »

« Sous la première Révolution, au règne des *Constitutionnels* succède celui des *Girondins*, au règne des *Girondins*, celui des *Jacobins*. Chacun de ces partis s'appuie sur une fraction plus avancée. Dès que l'un d'eux a poussé la révolution assez loin pour ne plus pouvoir la suivre, loin de pouvoir la conduire. il est mis à l'écart par ses alliés

plus audacieux et envoyé à la guillotine. La révolution suit ainsi une ligne ascendante.

« Dans la Révolution de 1848, c'est le contraire. Le parti prolétarien semble n'être qu'une annexe du parti petit bourgeois démocrate. Il est trahi et abandonné par ce dernier le 16 avril, le 15 mai et pendant les journées de juin. Le parti démocrate, de son côté, s'appuie sur les républicains bourgeois. A peine ceux-ci pensent ils s'être établis qu'ils se débarrassent de leurs camarades importuns et s'appuient sur le parti de l'ordre. Ce dernier se dérobe, laisse dégringoler les républicains bourgeois et s'appuie sur la force armée. Le parti de l'ordre croit encore être solide quand il s'aperçoit, un beau matin, que l'appui sur lequel il comptait s'est changé en baïonnette... La révolution suit ainsi une ligne descendante (p.229). »

Ce qui ressort clairement, à nos yeux, des observations de Karl Marx sur les événements de 1848-52, c'est que le socialisme, en transformant, sous l'impulsion de sentiments aveugles et d'après les principes d'une fausse science, les fonctions économiques du capital et du travail salarié en classes politiques ennemies, a tué du même coup, en France, il y a un demi-siècle, la République et le gouvernement libre. Par suite de cette transformation deux partis nouveaux sont nés à cette époque, qui par leur action sur les autres ont donné un caractère nouveau aux luttes politiques : le parti de la peur bourgeoise ou de la conservation sociale, et le parti de l'espérance prolétarienne ou de la révolution sociale Ainsi s'explique la ligne descendante, suivie du 24 février 1848 au 2 décembre 1851 par la révolution, et dont le terme a été, devait être fatalement, la suppression, non de la liberté économique, mais de la liberté politique.

NOVICOW (J.) — **La fédération de l'Europe** (in-12, F. Alcan; 807 p.).

« Vouloir la fédération, c'est revendiquer le droit au bien-être » : cette épigraphe, jointe au titre de l'ouvrage, en indique nettement l'objet. L'auteur tient que la fédération organisée des États européens doit mettre fin à la guerre et à tous les maux, de nature diverse, dont la guerre est la source directe ou indirecte. Il n'entend pas donner à la fédération, comme Bakounine, un sens révolutionnaire, menaçant pour les gouvernements; c'est, au contraire, de la volonté seule des gouvernements qu'il en attend la réalisation. Il répudie « tout appel à la violence et aux voies extra-légales (p. 6) », et considère le respect des institutions intérieures des différents pays « comme la pierre angulaire de l'édifice fédéral (p. 8) ».

Ce volume sur la fédération est divisé en quatre livres : I. *Les avantages de la fédération*; II. *Les obstacles*; III. *Les facteurs favorables*: IV. *La réalisation*. Il aurait dû, peut-être, en compter un de plus; car le chapitre premier (*Essence de la fédération*) du livre premier est, par la nature du sujet qu'il traite, très différent de ceux

qui suivent et devait, à lui seul, semble-t-il, former une des grandes divisions de l'ouvrage.

Ce qui caractérise essentiellement la fédération, selon M. Novicow, c'est de garantir la liberté et la sécurité des groupes nationaux, comme chaque groupe national garantit la liberté et la sécurité des citoyens. La liberté et la sécurité collectives ne peuvent être garanties au point de vue international qu'à une condition : c'est que les États civilisés renoncent au droit de souveraineté. La fédération suppose donc tout d'abord la renonciation à ce droit. Et qu'est-ce que ce droit de souveraineté auquel doivent renoncer les États pour établir la fédération? Pas autre chose que le droit d'agression, de spoliation et de conquête.

« Que signifie, en définitive, ce droit de souveraineté? C'est la liberté de se jeter, à chaque instant, sur un État voisin, soit pour lui arracher une province, soit pour lui imposer des arrangements contraires à ses intérêts. La souveraineté est le droit au brigandage... Renoncer à la souveraineté, c'est renoncer à être criminel.

« Maintenant, pourquoi les nations tiennent-elles tant à ce droit de souveraineté? C'est parce qu'elles considèrent encore les conquêtes comme bienfaisantes. Or, à quoi servent les conquêtes? A procurer certains avantages économiques et politiques aux vainqueurs, au détriment des vaincus. Cela revient à dire à violer les droits des vaincus au profit des vainqueurs. Nous considérons l'injustice à l'égard du voisin comme notre plus grand avantage. Persuadés que le voisin pense exactement de la même façon que nous, nous nous défions de lui et nous affirmons que la souveraineté nous est surtout indispensable pour la sauvegarde de nos droits (p. 12). »

« Toutes les nations veulent ne pas être attaquées, mais elles ne veulent pas renoncer à attaquer elles-mêmes. Il y a une contradiction absolue dans ces deux désirs (p. 18). »

La fédération internationale est incompatible avec le droit de souveraineté nationale; le droit de souveraineté est, pour chaque nation, pour chaque État, le droit de guerre; donc, pas de fédération, si le droit de guerre est conservé par les États. Ces propositions sont incontestables. Mais comment faut-il entendre le droit de guerre inhérent à la souveraineté nationale? M. Novicow n'y voit que le droit d'attaquer et de conquérir; aussi déclare-t-il, — ce qui ne peut étonner, — que renoncer à ce droit, c'est renoncer au brigandage et au crime. Il lui paraît donc qu'une telle renonciation s'impose naturellement à la conscience et ne peut être pénible qu'à un égoïsme bestial; qu'elle ne pourrait souffrir de difficulté, si le mobile intéressé qui pousse les peuples à faire la guerre était à leurs yeux ce qu'il est réellement, aussi déraisonnable et absurde qu'odieux et injuste; que, par conséquent, pour amener les peuples à abandonner le droit d'agression et de conquête, c'est-à-dire le droit de guerre, c'est-à-dire le droit de souveraineté, il est nécessaire, mais il suffit, de les éclairer

sûr leurs véritables intérêts, sur les bienfaits de la fédération, sur les erreurs et les illusions qui y font obstacle.

De là la conclusion de l'ouvrage, qui est conforme et conséquente à l'idée que l'auteur se fait de la souveraineté et du droit de guerre :

« Il n'est nullement nécessaire de devenir des anges pour établir la fédération de l'humanité. Les Suisses et les Américains ne sont pas des anges, ils ont fondé cependant des gouvernements fédéraux qui fonctionnent d'une façon satisfaisante. Il ne faut pas en demander davantage...

« Il n'est pas nécessaire d'être des anges pour établir la fédération, parce que peu d'hommes ici bas font le mal pour le mal et agissent dans l'unique but de tourmenter leurs semblables... La plupart des hommes font du mal aux autres uniquement pour se faire du bien à eux-mêmes. L'antagonisme des hommes vient presque toujours de l'étroitesse de leur esprit.

« Pour faire la fédération, il n'est pas indispensable de devenir plus moraux, mais seulement plus intelligents. Le bonheur de l'homme, ici-bas, sera toujours en raison directe de son horizon mental (p. 789). »

Nous ne saurions admettre l'idée maîtresse de M. Novicow, que chaque peuple, chaque État, n'est attaché à son droit de souveraineté, à son droit de guerre, et ne veut le conserver qu'en vue d'attaquer et de conquérir. Selon nous, le droit de guerre, inséparable de la souveraineté, est en réalité un droit de défense ; c'est, pour chaque peuple, pour chaque État, le droit de défendre, comme il l'entend, et par la force, s'il le faut, ce qu'il considère comme son droit, comme le droit de ses citoyens. Le peuple qui renonce à ce droit de défense subordonne par là sa conscience morale et juridique à celle d'une collectivité nouvelle et générale, qu'il reconnaît souveraine, dont il fera sans doute partie au même titre que les autres peuples, ses voisins, mais dans laquelle les autres peuples, réunis, pourront former une majorité opposée à ses idées et à ses sentiments. Là est le grand obstacle à la fédération européenne. Pour que cet obstacle soit surmonté, il n'est pas nécessaire que les habitants de l'Europe deviennent des anges, mais il ne suffit pas que leur horizon intellectuel s'élargisse et que, devenus plus intelligents et plus instruits, ils comprennent, mieux qu'à cette heure, la solidarité de leurs intérêts. Il y faut une condition : c'est qu'il se forme une conscience morale et juridique commune aux peuples européens, capable d'animer et de faire vivre une souveraineté européenne.

PELLOUTIER (Fernand) et PELLOUTIER (Maurice). — **La vie ouvrière en France** (in-8°, Bibliothèque internationale des sciences sociologiques, Schleicher frères; 344 p.).

Cette étude statistique sur la condition de la classe ouvrière en France comprend dix chapitres : I. *La durée du travail;* II. *Les*

salaires; III. *Le travail des femmes ;* IV. *Le travail des enfants ;* V. *La mortalité professionnelle;* VI. *Comment vit la classe ouvrière;* VII. *La mortalité dans les classes pauvres;* VIII. *Chômage et misère;* IX. *L'alcoolisme;* X. *Conclusions*.

Les faits qu'exposent, dans les neuf premiers chapitres, MM. F. et M. Pellontier leur paraissent témoigner « du désordre économique dont souffre le corps social ». Et ce désordre économique, qui consiste dans « les longues journées de travail, les petits salaires, les accidents, le chômage, la misère, l'alcoolisme, la mort hâtive », ils l'attribuent à « l'accaparement de la richesse, c'est-à-dire des produits naturels ou manufacturés, par les valeurs d'échange (p. 333) ». Ils reprochent au numéraire « de ne pas se borner au rôle modeste de valeur d'échange strictement représentative de la valeur des produits échangés », de « se prêter merveilleusement à la spéculation », de « se concentrer dans les mains habiles », de « donner à ses possesseurs une puissance supérieure même, parce que nul ne la conteste, à celle des plus redoutés conquérants (p. 334) ». Ils rêvent un état social où la durée et la quantité du travail personnel seraient de plus en plus réduites par le développement sans mesure du travail mécanique; où « seules, avec une intelligence mille fois supérieure aux intelligences individuelles, parce qu'elles les résumerait toutes, les forces naturelles aideraient l'homme depuis son berceau jusqu'à sa tombe (p. 341) » ; où l'intérêt, au lieu de pousser l'homme à souhaiter la richesse uniquement pour s'élever au-dessus des autres, « l'inciterait à accroître son propre bien-être par des efforts profitables à tous (p. 342) ».

PROAL (Louis). — **Le crime et le suicide passionnels** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; vi-683 p.).

M. L. Proal, qui est magistrat, a fait quantité d'observations sur les crimes passionnels. Des exemples fournis par ses observations et des rapprochements que ses souvenirs littéraires lui ont permis d'établir entre les héros de théâtre et de roman et les héros de cours d'assises, il a tiré l'étude psychologique très intéressante et très complète que renferme ce volume. Il en indique l'objet dans une courte préface :

« Ce n'est pas un recueil de crimes passionnels que je me propose de composer, c'est la psychologie de l'amoureux criminel, de la femme délaissée, de l'assassin par jalousie, du meurtrier par honneur, du suicide par amour contrarié, que je veux écrire. Cette étude n'est que le résumé des observations que j'ai faites à l'audience ou dans mon cabinet de juge d'instruction et de procureur de la République, en interrogeant les accusés des crimes passionnels, en étudiant leur caractère, en lisant les écrits que laissent les sui-

cidés par amour ou que les assassins composent pour leur défense (p. II). »

L'ouvrage comprend treize chapitres : I. *Le suicide passionnel;* II. *Le double suicide passionnel;* III. *La haine en amour;* IV. *La séduction et l'abandon;* V. *La jalousie;* VI. *L'adultère de la femme;* VII. *Le pardon; la vengeance du mari;* VIII. *L'adultère du mari;* IX. *Les causes de la fréquence des suicides et des crimes passionnels;* X. *La contagion du suicide passionnel par la littérature passionnelle;* XI. *La contagion du crime passionnel par le roman pasionnnel;* XII. *La contagion du crime passionnel par le théâtre passionnel;* XIII. *La responsabilité du crime passionnel.* Il n'est aucun de ces chapitres où l'on ne trouve, sur le sujet traité, des réflexions judicieuses ; aucun qui ne soit d'une lecture à la fois instructive et attrayante. Nous devons signaler particulièrement, comme très suggestif au point de vue psychologique, le chapitre III sur la haine en amour, et, comme appelant l'attention des moralistes et des sociologues, les chapitres X, XI et XII sur la contagion du suicide et du crime passionnels par la littérature, le roman et le théâtre.

Après avoir montré les causes de la criminalité passionnelle, l'auteur indique, dans la conclusion, les moyens de la diminuer. Les remèdes qu'il propose nous paraissent, en général, mériter une approbation sans réserves. Nous citerons quelques passages :

« L'amour dans le mariage n'est pas une garantie absolue du bonheur, car l'amour peut passer ; cependant c'est le meilleur moyen de se mettre à l'abri des drames de l'adultère, qu'un mariage sans amour fait toujours craindre... Malheureusement, on se marie souvent sans amour ; de là tant de mariages qui finissent par la mésintelligence et l'adultère. On recherche trop la fortune en se mariant (p. 652). »

« Si les parents songeaient à l'influence que leurs vices, leurs habitudes alcooliques exercent sur leurs enfants au moment de la conception et pendant la grossesse, il y aurait moins d'enfants débiles de corps et d'esprit, soumis aux entraînements des passions par leurs prédispositions héréditaires. Il y a beaucoup de dégénérés parmi les auteurs des suicides et des crimes passionnels (p. 660). »

« Les parents pourraient préserver leurs enfants de la criminalité passionnelle en surveillant leurs lectures. Il y a beaucoup de littérature dans les suicides et dans les crimes passionnels des jeunes gens. Pour en trouver la cause; il ne suffit pas de dire : cherchez la femme ; il faut souvent chercher le livre (p. 661). »

« Les gouvernements devraient se rappeler la fragilité de la nature humaine, pour créer un milieu favorable à la santé de l'esprit et du corps, pour ne pas permettre à la presse d'éteindre le sentiment de la pudeur, pour surveiller mieux qu'ils ne le font les étalages des kiosques, des librairies, les bibliothèques municipales, les bibliothè-

ques populaires, les petits théâtres où on laisse tout dire et tout chanter (p. 668). »

PROUDHON (P. J.). — **Commentaires sur les Mémoires de Fouché, suivis du parallèle entre Napoléon et Wallington**, manuscrits inédits publiés par *Clément Rochel* (in-8°, Paul Ollendorff; LVII-290 p.).

Proudhon estimait que les *Mémoires de Fouché* « sont *véridiques* au plus haut point, sauf les inexactitudes inévitables en pareille matière, que l'on rectifie à l'aide d'autres renseignements, et les quelques petites *vanités* et *illusions* qui échappent assez souvent à l'auteur (p. 1) ». Les notes et réflexions qu'il a laissées sur ces mémoires offrent le plus grand intérêt, et il faut remercier et féliciter M. Rochel de les avoir publiées. Nous citerons quelques passages caractéristiques.

« Il ressort de toutes les déclarations de Fouché que le coup de Brumaire fut préparé par les enrichis, les intrigants, les corrompus, les ambitieux, les royalistes, les sceptiques, et tout ce qui voulait pêcher en eau trouble ou s'abreuver à la source du pouvoir ; que tous les républicains s'y opposaient ; que le peuple ne resta pas indifférent, mais blâma la chose ; et que, moins de six semaines après, tous les bourgeois qui y avaient donné les mains en étaient aux regrets.

« Sur cette question du 18 Brumaire, Fouché est entièrement d'accord avec Buonarrotti. Il ne songe pas qu'il fait le procès à lui-même et aux siens, à tous les indignes qui exploitaient la malheureuse République. C'est cette même race infâme de soi-disant politiques, modérés, sauveurs, qui a détruit la République de février et préparé le coup d'État du 2 Décembre 1851.

« Que faire, quand tout le personnel gouvernemental, quand la majorité des représentants du pays, des hommes influents, n'en sont plus qu'à se disputer les bénéfices de la souveraineté ? Le 18 Brumaire fut le dénouement d'une longue intrigue, où les patriotes, ne sachant rien ,ne voyant rien, furent dupes et victimes.

« Mais le fait qui ressort entre tous est le machiavélisme, la scélératesse de toute cette race de Bonaparte (p. 22 et suiv.). »

« L'empoisonnement de la nation française date de la mise en vente des biens nationaux et de ceux des émigrés. L'État avait sans doute le droit de ressaisir les biens d'*Église*, mais ç'aurait été à la condition de bannir le sacerdoce et de supprimer le culte ; de rembourser en terres tous les créanciers de l'État et de leur laisser ainsi le soin de la vente; de distribuer ce qui restait aux citoyens pauvres, et de constituer un domaine inaliénable, consistant en fermes-modèles, forêts, etc., sur tous les points des départements. L'expropriation des biens de l'Église, la confiscation de ceux des émigrés, la

manière dont ils furent vendus, la vilité des prix, tout cela eut le caractère d'une spoliation et d'une effroyable curée (p. 46). »

« Ce n'est pas pour le plaisir de diffamer et de médire que Fouché raconte certains faits. C'est parce qu'ils lui servent à en expliquer d'autres, et qu'ils sont nécessaires à la complète intelligence de l'histoire. Ces faits honteux ne l'empêchent pas de reconnaître les qualités des personnes, de s'en louer à l'occasion, d'en dire du bien même ; ainsi fit-il pour Élisa, Hortense, Joséphine et surtout Napoléon...

« Du reste, il est facile de voir que les turpitudes dont il se rend compte s'accordent merveilleusement avec ce que l'on sait d'officiel sur Napoléon et sa famille.

« Tous les Bonaparte, Corses, avides, sortis d'un état voisin de la misère ; comme tous les Italiens, rusés, machiavéliques ; comme les Corses, féroces dans leurs passions, intraitables, sans frein, sans pudeur ; sans principes, d'ailleurs, comme on l'était à la fin du XVIIIe siècle, dédaigneux des lois de la morale, imitant en cela les mœurs des grands seigneurs, des petits abbés et des beaux esprits du siècle de Voltaire. La grande spoliation de 89, comme l'a très bien remarqué Fouché, vint mettre le comble à cette dépravation ; on ne songea plus qu'à se gorger, par l'acquisition des biens nationaux, les fournitures, les tripotages. Robespierre aperçut le mal ; son caractère s'en aigrit ; il essaya de purger la république des intrigants et des corrompus ; il ne s'aperçut pas qu'il n'avait point affaire à quelques coteries, mais à la bourgeoisie, à la nation toute entière, et que le mal demandait à être traité autrement que par la terreur et la guillotine (p. 84 et suiv.). »

PROUDHON (P.-J.). — **Napoléon III**, manuscrits inédits, publiés par *Clément Rochel* (in-8°, P. Ollendorff; 447 p.).

Ce volume contient, distribués en chapitres, les manuscrits laissés par Proudhon sur Napoléon III. M. C. Rochel, voulant sans doute présenter au public un livre où l'on trouvât claire, développée, complète, la pensée du célèbre écrivain sur les sujets des divers chapitres, a cru devoir joindre, aux notes et réflexions inédites, des pages empruntées aux ouvrages connus, au *Principe fédératif*, à la *Révolution sociale démontrée par le coup d'État*, aux *Confessions d'un révolutionnaire*, à l'*Idée de la Révolution au* XIXe *siècle*, etc. Tel qu'il est, l'ouvrage est précieux, en ce qu'il fait connaître l'ensemble des idées politiques de Proudhon, lesquelles sont disséminées dans ses divers livres. Nous regrettons de ne pouvoir, en cette notice, examiner ces idées auxquelles il nous paraît qu'on ne donne pas aujourd'hui toute l'attention qu'elles méritent. Nous nous bornerons à signaler, dans le chapitre premier, le programme d'*anarchie* qu'il fonde sur l'idée de justice, et qu'il oppose à tout système d'*archie*, c'est-à-dire à la

démocratie aussi bien qu'à la monarchie et à l'aristocratie. Voici les principaux articles de ce programme :

Le principe fondamental de la société est la Justice.

Le but de la société est de constater la Justice.

La Justice présuppose la liberté ; elle est le pacte des libertés. Elle a donc pour but, non de restreindre les libertés par les sacrifices qu'elle leur impose, et en vue de l'augmentation de l'État, — mais d'accroître la puissance de la liberté par la transaction qui la constitue elle-même, et qui est le Droit.

La satisfaction des besoins physiques, intellectuels et moraux de chacun est l'affaire de chacun ; la société n'y participe qu'en tant qu'elle garantit à chacun le respect de ses droits, dont la tendance est l'équivalence, l'équilibre.

La liberté étant le premier des biens pour l'individu, sauf le respect de la Justice, qui commande à tout et à tous, l'association ne doit être employée, comme tout ce qui affecte la liberté, que là où elle est indispensable.

L'association industrielle n'est point affaire d'État, elle relève exclusivement de l'initiative libre des citoyens ; à plus forte raison l'État n'a-t-il pas le droit de la créer partout.

La souveraineté du peuple n'est pas plus que celle du prince, ce n'est rien. La Justice est supérieure à l'une et à l'autre, indépendante de toutes deux. Il s'ensuit que tout plébisciste populaire peut être attaqué au nom du droit ; que la patrie elle-même n'existe pour chacun qu'à la condition de respecter le droit, et que là où le droit serait collectivement violé par la nation, chaque citoyen aurait le droit de s'opposer à la nation, de répudier ses actes, et de se déclarer libre envers elle de tout devoir et engagement.

Dans la société, tout citoyen a droit de gouvernement et droit de justice. Ce droit ne s'abdique jamais ; le mandat n'est point un transfèrement de souveraineté ; c'est une *commission* (p. 9-12).

Voilà un idéal politique et social, bien différent de celui du socialisme autoritaire de 1848 et du socialisme collectiviste de nos jours. Proudhon faisait avec raison de la liberté le fondement de la justice, de la justice le but de la société. Il voyait dans la souveraineté du peuple, dans le pouvoir exercé par la majorité ou au nom de la majorité, un principe radical d'injustice. Il s'élevait donc contre cette souveraineté du nombre menaçante pour la liberté individuelle. Mais il ne se rendait pas compte que le droit reconnu à la majorité de dicter et d'imposer la loi est la forme et la condition même de la société, de toute société ; que ce droit, dans la société civile, ne peut avoir que des limites morales, c'est-à-dire fixées par la conscience morale et juridique de la majorité elle-même ; que par ce droit seul peut s'exprimer et se réaliser ce qu'il appelait le pacte des libertés.

RAUH (F.). et REVAULT D'ALLONES (G.). — **Psychologie appliquée à la morale et à l'éducation** (in-12, Hachette; VIII-320 p.).

Nous nous sentons fort embarrassé pour parler de ce livre. Nous l'avons lu avec plaisir. Nous n'y avons pas trouvé une seule page où ne se revèle le talent de l'auteur. Certes un tel livre témoigne d'une profondeur de pensée véritable et d'une acuité d'analyse psychologique toute particulière.

Et pourtant nous n'avons pu le lire sans éprouver un perpétuel malaise. On dirait en effet que M. Rauh s'est appliqué à effacer toute division, tout point de repère et même toute définition vraie. Sous prétexte que l'individu déborde sa définition, il est toujours possible d'incriminer l'habitude de définir. L'habitude de diviser elle-même n'est pas sans inconvénients, surtout quand il s'agit de l'âme humaine où il n'est point de parties, où rien n'est juxtaposé. Si les fonctions humaines se pénètrent et s'intersectent, pourquoi les professeurs de psychologie continueraient-ils à en parler comme si jamais elles ne s'intersectaient ni ne se pénétraient? Rien ne ressemble plus à un orchestre que l'âme humaine : rien n'est plus symphonique que la vie de l'esprit. Pourquoi donc les professeurs s'obstinent-ils à partager l'âme en facultés, celles-ci en sous-facultés? Y aurait-il à faire autrement des difficultés pédagogiques insurmontables?

Nous sommes persuadé que M. Rauh les surmonte, ces difficultés-là, quand c'est lui qui enseigne. Nous craignons que par son livre il n'aide personne à les surmonter. Il n'est même pas jusqu'au style de ce livre qui ne se prête mal à une transposition. Tout ce que M. Rauh sait sur la vie par son expérience directe, il l'a curieusement condensé dans son dernier ouvrage. Mais un recueil de « notes sur la vie » n'a jamais été un livre destiné à l'enseignement. Et cette psychologie invertébrée que le très distingué maître de conférences de notre Ecole normale supérieure a essayé de faire vivre, s'est, à notre avis, trompée d'adresse. En voulez-vous la preuve? mettez cette page sous les yeux d'une élève moyenne de nos lycées de jeunes filles et demandez-vous ce qu'elle en peut retenir... à moins qu'elle n'apprenne sans comprendre, ce qui est assez souvent le cas :

« L'évocation et même la perception des images peut n'être que schématique. Quand je me remémore mon premier voyage en mer, je ne prends ordinairement pas la peine de ressusciter par là même l'aventure et d'en revivre toutes les émotions. Je m'en tiens à quelques scènes saillantes, le départ, l'assaut de la mer au large. Ou même je pense surtout à des mots : « traversée », « roulis », le nom du bateau. La plupart du temps nous nous contentons ainsi de souvenirs symboliques. »

J'en demande pardon à M. Rauh, mais cette façon de présenter

les choses, toute vraie qu'elle soit, me paraît tout ce qu'il y a de moins didactique. Le propre d'un enseignement de psychologie n'est-il pas de donner l'impression de ce qu'il y a de stable, de régulier, de soumis, dans la vie mentale, à une législation véritable. Quand les élèves se seront acclimatés à cette législation, il sera peut-être utile de leur montrer combien cette vie de l'âme est instable, mouvante, ondoyante. Mais leur montrer cela tout d'abord, est-ce utile? Et même est-il utile de le leur montrer? La vie ne s'en chargera-t-elle pas tôt ou tard? Que l'on y prenne garde? On est en train de faire fausse route dans nos établissements d'enseignement secondaire par la façon d'y enseigner la psychologie et de faire prédominer dans cet enseignement l'esprit de finesse. Cet esprit a plus d'un écueil. Cultivé chez la jeune fille aux dépens de l'esprit de géométrie, il lui fait prendre des habitudes d'observation intérieure trop individuelles, lui inspire une curiosité immodérée de sa propre personne, lui fait envisager les choses de la vie mentale sous un angle décidément trop aigu.

Le livre est signé de deux noms. Un jeune professeur de lycée a aidé M. Rauh dans ce travail. Voilà qui est bien fait pour surprendre, car je ne sais point d'ouvrage où se rencontrent plus de traces d'*unanimité*. C'est à tout prendre un des livres d'éducation les plus curieux qui aient paru en ces dernières années.

STEIN (Ludwig). — **La question sociale au point de vue philosophique** (in-8°, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan; II-506 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux parties : I. *Formes primitives de la vie sociale et de la vie en commun*; II. *Esquisse d'un système de philosophie sociale.*

Dans la première partie l'auteur étudie l'évolution de la famille, de la propriété, de l'État, de la langue, du droit, de la religion. Dans la seconde partie, il expose, en ses lignes générales, un système de sociologie philosophique fondé sur l'évolution de ces différents éléments de la vie sociale.

Famille. — Selon M. L. Stein, « le progrès naturel de l'évolution sociale manifeste incontestablement la tendance à passer du communisme social, devenu un obstacle à la civilisation, au mariage d'abord partiellement, puis complètement individuel ». Il tient donc que « l'institution de la monogamie, même dans un état socialiste, dans la mesure où il est civilisé, doit être intangible »; non seulement, dit-il, c'est « un postulat irréfragable du droit, des mœurs et de la religion sous leurs formes les plus élevées, mais la loi naturelle a montré que c'était la forme supérieure de vie sexuelle (p. 80) ».

Propriété. — M. Stein remarque avec toute raison, — mais Aristote et Proudhon l'avaient dit et montré avant lui, — que la pro-

priété privée « est, à un degré éminent, un moyen pédagogique d'éveiller et d'exciter les sentiments altruistes » ; qu'elle « agit dans le sens moral », comme le prouve « le niveau de la conscience morale de l'humanité civilisée actuelle » ; que l'on ne saurait donc, « dans une réorganisation de la société, renoncer à cet heureux moyen d'éducation et de moralisation (p. 112) ». D'autre part, la justice ne peut s'accommoder d'un ordre social qui « crée un paupérisme des masses, aujourd'hui conscientes de leur misère, à côté d'une richesse énorme dont le développement excessif consacre la ruine ». Elle exige impérieusement « un nouveau mode de répartition ». Conclusion : « l'idéal social est, au point de vue philosophique, le socialisme dans les institutions de l'État, adouci par une tendance individualiste (p. 113). » Voilà une solution qui a grand besoin d'être expliquée. L'auteur l'explique plus loin, en disant que, pour réaliser le nouvel idéal économique, il faudra « ouvrir à l'industrie de l'État un domaine extraordinairement large, s'étendant d'ailleurs encore chaque jour par la monopolisation des inventions les plus importantes, mais laisser à l'industrie privée tous les avantages qui lui appartiennent au point de vue éthique et économique, dans des proportions suffisantes, surtout là où elle est économiquement plus féconde et, pour des raisons normales, plus désirable que l'industrie d'État (p. 290) ».

Cette solution est celle du socialisme d'État et du christianisme social Ceux qui la préconisent nous paraissent méconnaître les difficultés que présenterait la coexistence de l'industrie d'État avec l'industrie libre, d'après l'extension que l'on serait fatalement conduit à donner à la première.

État. — M. Stein repousse et condamne l'idéal anarchiste comme contraire à la direction nécessaire de l'évolution sociale. « Il est impossible, dit-il que l'homme civilisé, délicat et sensible, revienne comme le veulent les anarchistes, à l'absence de règles sociales (p. 128). » Il montre qu'au progrès de la civilisation correspond l'accroissement du nombre des règles sociales. « Les impératifs de tous ordres (règles d'art, prescriptions religieuses, morales et juridiques, lois scientifiques, habitudes conventionnelles) ne doivent être séparés de la civilisation en aucune façon ; et plus cette civilisation s'élève, plus ces impératifs s'accumulent... Le perfectionnement psychique considérable de l'individu actuel interdit absolument l'affaiblissement de ces impératifs. Nous acquérons une personnalité plus développée, le nombre des impératifs devient immense et leur but est de régler les formes et les limites des rapports entre ces individualités fortement développées (p. 129). »

Il nous semble qu'il y a quelque différence entre ces diverses espèces d'impératifs sociaux, par exemple, entre ceux que sanctionnent des contraintes matérielles et ceux qui n'ont que des sanctions morales. Il s'agit de savoir s'il est possible que les premiers se

multiplient réellement sans cesser d'être fondés sur des principes rationnels, et si leur accumulation, déterminée par les circonstances, donc nécessairement empirique, marque vraiment les progrès de la civilisation. Nous nous permettons d'en douter.

Religion. — Les vues de M. Stein sur l'évolution et l'avenir de la religion sont fort intéressantes. L'irréligion lui paraît une anomalie psychique, comme l'absence du sens moral et du sentiment du droit. Il n'admet pas que la religion cesse d'être affaire d'État. « Les utopistes socialistes qui caressent le rêve d'un État sans religion se font des illusions insensées (p. 186). » Il faut des impératifs religieux pour régler les facteurs affectifs, et la socialisation de ces impératifs est nécessaire. Mais comment la religion sera-t-elle possible dans l'avenir? Voilà la question. Elle est posée par le désaccord existant « entre le besoin *logique*, qui exige un Dieu unique et *impersonnel*, et le besoin *psychologique*, qui ne demande pas moins invinciblement la *personnification* de l'invisible (p. 187) ». L'évolution socio-psychique la résoudra en nous faisant « retomber peu à peu de nos représentations religieuses de la pensée de l'au delà, qui est sur le point de perdre sa puissance magique d'autrefois, à la saine *pensée de l'en-de ça* (p. 378) ». Il y aurait, d'ailleurs, aveuglement à « vouloir dès aujourd'hui traiter sociologiquement comme quantité négligeable la puissance toujours vivante du théisme de l'Église, c'est-à-dire des religions historiques (p. 379) ». Mais « les idéaux d'au delà (motifs supra-naturels des religions telles quelles ont existé jusqu'ici) se volatiliseront probablement toujours davantage pour se grouper autour du nouvel idéal de ce monde, auquel nous avons donné la formule: *perfectionnement du type humain* (p. 381) ».

Nous sommes fort éloigné, au point de vue social, comme au point de vue logique et psychologique, de l'idée que notre auteur se fait de la religion. Nous contestons absolument le prétendu besoin logique qui exige un Dieu unique et impersonnel, c'est-à-dire le Dieu du panthéisme. Dieu, selon nous, est personnel ou n'est pas. La croyance inductive à un Dieu personnel, à une conscience suprême, s'accorde parfaitement avec l'évolution idéaliste de la philosophie moderne. Nous faisons consister le principe vital, nécessaire et éternel, de la religion dans ces postulats ou idéaux d'au delà : *Dieu l'immortalité*, lesquels sont logiquement liés aux impératifs moraux et leur apportent un précieux appui psychologique. Ils peuvent sans doute, à certaines époques, perdre de leur clarté et de leur force dans les esprits, par suite du discrédit où tombent tels ou tels dogmes religieux particuliers, avec lesquels on les confond; mais nous n'admettons pas qu'ils puissent et doivent un jour comme ces dogmes, « périr de la caducité de leurs arguments ». Enfin il nous paraît que la séparation de la religion et de la société civile et politique peut aujourd'hui être considérée comme la condition même de l'évolution normale de l'une et de l'autre; que d'ailleurs la religion peut

très bien être séparée de l'État et devenir affaire privée tout en conservant, comme règle des facteurs affectifs, une grande et bienfaisante influence sociale.

TANON (L.). — L'évolution du droit et la conscience sociale (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan, 166 p.).

C'est toute une philosophie et une histoire du droit que l'auteur a voulu nous donner dans ce court volume.

Il commence par répudier la vieille notion du *droit naturel*, d'après laquelle, la liberté étant un droit primordial de la personne humaine, les diverses règles juridiques ont pour objet d'assurer la coexistence de la liberté de chacun avec la liberté de tous. Il lui reproche d'être négative, formelle, impuissante à tirer d'elle-même un contenu. « La formule du droit naturel, dit-il, laisse indéterminé tout le contenu du droit. Elle ignore les rapports nécessaires de la vie, qui peuvent cependant seuls servir de base rationnelle au règlement des limitations réciproques des actions et des hommes (p. 8). »

A cette idée de droit naturel, il oppose la thèse de l'école historique, fondée par Savigny, et l'utilitarisme de Jhering.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, il donne ses vues personnelles sur l'évolution du droit. Or, sa théorie semble combiner à la fois les principes de Savigny et ceux de Jhering.

Selon lui, la formation et la transformation du droit s'expliquent par deux facteurs. D'une part, les intérêts qui évoluent avec les conditions physiques et sociales de la vie, et, aperçus par les législateurs, se traduisent en lois D'autre part, les états successifs de la conscience sociale. Dans la définition de la conscience sociale, il évite avec soin la mythologie romantique des Allemands, les personnifications de « l'esprit populaire » ou de « l'esprit national ». Il n'y voit que des sentiments et des croyances, se généralisant dans la masse, après avoir pris naissance dans la sensibilité des cœurs d'élite ou l'idéologie des philosophes.

Les principes de l'évolution une fois posés, M. Tanon cherche à déterminer le sens de cette évolution. Il montre, par une étude de la concurrence vitale dans la société, que le progrès résulte non de la lutte, mais de la coopération. Ceci l'amène à décrire les diverses phases de la coopération, homogène et hétérogène, forcée et volontaire, etc. Il conclut que le progrès consiste dans la croissante hétérogénéité et la substitution des formes de la liberté à celles de la contrainte.

Ce livre témoigne d'une étude très consciencieuse de toutes les théories de la philosophie du droit au XIXe siècle.

On peut se demander si l'auteur a toujours parfaitement compris le sens et les principes de ces théories. Son excuse, en vérité plus

que suffisante, est la confusion qui règne actuellement dans tous les domaines de la philosophie du droit. C'est ainsi que les faciles critiques que l'on adresse à l'idée du droit naturel, ou mieux rationnel, viennent peut-être de ce qu'on l'entend mal. Cette idée ne semble, en effet, ni inféconde, ni inconciliable avec le fait nécessaire de l'évolution du droit, car elle exprime seulement la nécessité morale d'adapter la matière toujours changeante des intérêts à la forme de loi valable universellement. D'ailleurs, M. Tanon ne l'exclut peut-être pas aussi complètement qu'il le croit, puisque, dans la formation du droit, il fait une part aux idéaux de la conscience collective.

THURY (M.). — **La question sociale considérée dans son principe** (broch. in-8°, Genève, H. Kündig; 96 p.).

Cette étude, inspirée par le christianisme social, se résume dans les propositions suivantes :

L'homme a toujours le droit de faire son devoir. Le travail est un devoir imposé à l'homme (p. 28).

Le travail doit assurer à l'homme le pain quotidien, c'est-à-dire les choses nécessaires à la vie. La question sociale est la question du pain (p. 31).

Le travail étant un devoir pour tous, tous ont droit aux moyens de remplir ce devoir. Le droit aux moyens de travail est impliqué par le devoir de travail. Les moyens du travail sont fournis par une matière qui directement ou indirectement vient toujours du sol. Le sol n'est donc pas une propriété comme une autre. Comme il est la source première de tout travail utile ou nécessaire à l'homme, il ne saurait être l'objet d'un droit absolu de propriété individuelle (p. 32).

L'extension de la propriété collective ne doit pas être considérée comme injuste, si elle est nécessaire pour obtenir une garantie collective des moyens de travail (p. 33).

Il y a deux genres distincts de capital : le capital courant ou de spéculation, pécuniairement échangeable, et le capital technique. Le premier ne représente qu'une partie du travail accumulé. Le capital technique est l'ensemble des choses dont la possession est nécessaire pour permettre le travail industriel. Le capital technique essentiel est la portion du capital technique servant à l'obtention des choses indispensables à la vie (p. 39).

La solution de la question sociale par l'organisation collective de tout le travail et par l'attribution à l'État de tout le sol serait inacceptable, parce qu'elle ne laisserait aucune place à la liberté individuelle (p. 40),

Il faut concilier la solidarité avec la liberté, en bornant à la production des choses nécessaires à la vie tout le travail socialement

organisé ainsi que l'étendue du sol strictement nécessaire pour alimenter ce travail (p. 41).

Il faut donc faire deux parts de travail : le travail en vue de l'obtention des choses nécessaires à la vie et celui qui a pour but d'acquérir les choses accessoires. Le premier seul serait socialement organisé ; le second resterait libre (p. 42).

Le travail organisé ou civique serait imposé à tous. Comme il exclurait la concurrence commerciale, il aurait quelque ressemblance avec le service militaire actuel et comprendrait le même genre de restrictions à la liberté individuelle (p. 45).

Pour organiser le travail civique, il faudrait acquérir, entretenir et isoler le capital technique essentiel de telle manière que, pour la production des choses nécessaires à la vie, il ne restât, pour l'avenir, plus rien à demander au capital courant ou de spéculation. Il y aurait un domaine spécial, d'où le parasitisme se trouverait exclu et où les produits mis en réserve représenteraient à la lettre du travail accumulé (p. 40).

La mise en œuvre du travail civique organisé pourrait être confiée à des associations libres, sous la protection et le contrôle de l'État, ou bien aux communes, avec le concours de techniciens expérimentés. A titre d'expérience préliminaire, l'organisation du travail civique pourrait être essayée dès aujourd'hui comme un remède au chômage qui est une des plaies de l'industrie moderne. On établirait des camps de travail où les ouvriers inoccupés pourraient être admis sous des conditions strictement déterminées (p. 46).

Telles sont les vues de M. Thury sur la solution de la question sociale. Si élevé que soit le sentiment moral et religieux qui les a inspirées, nous les considérons comme utopiques. Elles témoignent d'une confiance que nous ne saurions partager en la capacité et la moralité de l'État organisateur de la production, distributeur des tâches et des produits. C'est, avant tout, à la liberté qu'il faut, selon nous, demander le remède au mal économique. Le remède que semble promettre l'intervention de l'État est trop souvent, sans qu'on s'en rende compte, de nature à aggraver le mal plutôt qu'à le guérir. M. Thury reconnaît, il est vrai, et nous l'en félicitons, qu'on ne peut, sans supprimer entièrement la liberté individuelle, étendre à tout le travail et à tout le sol son système d'organisation civique et de propriété collective. Il comprend, sans doute, que cette extension en supprimant la liberté individuelle, violerait le premier principe de toute justice. Il maintient donc le travail libre à côté de celui qui, remarque-t-il lui-même, ressemblerait au service militaire. Mais nous ne voyons pas que, par cette coexistence des deux modes individualiste et socialiste de travail, résultant de la limitation arbitraire des deux principes opposés, il soit possible de réaliser un ordre social durable.

VALERIE (GEORGES). — **Catholique et positiviste** (in-12, Perrin et Cie ; 93 p.).

M. G. Valerie s'applique à montrer, en ce petit volume, que disciples d'Auguste Comte et catholiques, également opposés au libéralisme stérile et anarchique, s'accordent sur les conditions de l'ordre authentique et du progrès réel; que le positivisme aspire, en vertu d'un travail immanent, à se couronner de catholicisme; que dans l'enseignement de la théologie catholique se trouvent les principes de la sociologie positive; que la tâche des catholiques sociaux est de dégager et de coordonner ces principes et de les appliquer aux formes sociales actuelles.

Pour remplir cette tâche, il faut joindre, selon l'auteur, à la morale chrétienne, une connaissance exacte de la réalité humaine et sociale. « Le moraliste chrétien, dit-il, qui intégralement ignorerait la science des sociétés, serait d'une incompétence absolue, même sur le côté moral des questions sociales. Et n'est-ce pas, en partie, pour avoir mal compris cela, et les obligations qui en résultent, que les sociologues chrétiens n'ont recueilli jusqu'ici, dans le monde des universités et des sociétés savantes que des adhésions timides ou des sourires de pitié? Combien en est-il, parmi nous, qui aient seulement lu ces deux ouvrages, déjà anciens, mais toujours inégalés, la *Richesse des nations* d'Adam Smith et la *Physique sociale* d'Auguste Comte (p. 42)? »

M. Valerie fait remarquer que les positivistes et les catholiques n'entendent pas de manières différentes la solution du problème de la démocratie :

« De ce fait que l'*autorité* est une maîtresse et immuable pièce de l'organisme politique, force est bien de distinguer, dans la multitude, des citoyens, une élite dirigeante. Nous admettons que tous méritent d'être entendus : il ne s'ensuit pas que tous se valent, que tous ont le même droit (p. 72). »

« Cette manière de concevoir le problème politique, en même temps qu'elle fixe notre pensée, conditionne notre action ; elle nous impose un double devoir : rechercher d'abord les véritables supériorités sociales; travailler ensuite à l'installation de ces supériorités (p. 76). »

« J. de Maistre et Pie IX, d'un côté, Comte et Taine de l'autre, l'Église et la science réconciliées, ont reconduit le libéralisme à la porte de nos temples et de nos académies (p. 80). »

« Ce qui est proprement chrétien, c'est cette idée que la moindre personne a sa valeur; mais valeur, ici, ne signifie point capacité. L'imbécile et l'ignorant valent beaucoup, chrétiennement parlant ; il n'en est pas de même socialement. La dignité d'homme et la capacité de citoyen sont deux choses bien distinctes, et c'est pour-

quoi l'Église, qui possède au degré suprême le sens de la vie et des relativités terrestres, s'accommode de toutes les formes de gouvernement (p. 85). »

Le rapprochement qu'établit l'auteur entre la science sociale des positivistes et l'enseignement de la théologie catholique en matière politique et sociale n'est pas contestable. Nous l'avons souvent signalé. Nous ne voyons rien que de naturel dans l'union de cette science tout empirique et de cette théologie syllabiste contre les principes de liberté et d'égalité proclamés par la Révolution française. Elles sont, l'une et l'autre, opposées à la morale de la raison et du droit[1].

ZALESKI (LADISLAS). — **Le pouvoir et le droit, philosophie du droit objectif,** traduction de Mlle *A. Balabanoff*, préface de M. *Léon Hennebicq* (in-8°, Schleicher frères; 98 p.).

La philosophie du droit exposée dans cet ouvrage est fondée sur l'application aux sciences morales des principes de l'évolutionnisme spencériste (sélection naturelle, hérédité des qualités acquises). Voici les passages les plus importants de la conclusion où l'auteur a pris soin lui-même de la résumer :

« La société ne peut exister que sous condition de la prédominance des connexions sociales, des affections de sociabilité, de toutes les qualités favorables à la lutte collective, sur les tendances qui lui sont défavorables, sur la lutte individuelle trop intense.

« Ainsi au moyen d'une équilibration directe et indirecte, au moyen de l'hérédité des qualités acquises et de la sélection naturelle, il se développe dans les individus, membres de la société, des qualités psychiques utiles à la société...

« Déjà dans les sociétés les plus simples, chez les animaux, nous voyons incontestablement ces qualités psychiques qu'on appelle *instincts sociaux*. Dans les sociétés humaines, ces qualités reçoivent le plus large développement et, selon la loi générale de l'évolution, se différencient en plusieurs règles de conduite que nous appelons du nom général d'*impératifs sociaux*, que nous distinguons en particulier, comme mode, mœurs et coutumes, morale, droit...

« La mode est le plus faible des impératifs sociaux, mais elle peut servir aux buts normaux de la vie sociale, par exemple pour le développement du goût artistique, etc.

« L'impératif qui succède à celui-ci par le degré de son intensité et qui est plus nécessaire au bien-être de la société, consiste dans les mœurs et les coutumes, les règles de politesse, de réserve dans les rapports des sexes, les règles d'honneur...

« L'observation des règles de la morale est beaucoup plus importante pour la société que l'observation de la mode et des simples

(1) Voyez *l'Année philosophique* de 1893, p. 272.

coutumes; c'est pourquoi la réaction de la société envers les violateurs de ces règles est caractérisée par une intensité toute particulière. La société oblige ses membres à observer les règles de la morale, s'il n'ont pas de penchants intérieurs assez développés; et cette contrainte, quoique non organisée, est un moyen pour le développement des vertus sociales, qui sont essentiellement utiles et même indispensables à la société.

« Enfin il y a toute une série de règles de conduite dont l'observation est absolument nécessaire pour la vie de la société. L'observation de ces règles est assurée par une contrainte organisée de la part de la société et cette espèce d'impératif social s'appelle droit. L'homme est porté à observer les prescriptions du droit par un penchant intérieur qui s'appelle sentiment du droit et qui est tout à fait identique au sens moral. Ce sentiment est inné chez l'homme et lui est transmis par hérédité de ses ancêtres, c'est pourquoi les anciens philosophes, comme Kant, considéraient les exigences du droit, de même que celles de la morale, comme absolues et les surnommaient *impératifs catégoriques*...

« La forme la plus parfaite du droit, la loi, est caractérisée par une contrainte absolue, par une grande précision et exactitude de ses exigences...

« Dans son développement historique, la loi est précédée par une autre forme moins parfaite, par le droit coutumier. Quoiqu'il ait beaucoup de traits communs avec la loi, étant parfois doué d'une contrainte organisée, il se rapproche, de l'autre côté, considérablement de la morale... C'est pourquoi le droit coutumier doit être considéré comme degré de transition entre la morale et le droit proprement dit, ou la loi.

« Les quatre impératifs — mode, mœurs et coutumes, morale et droit, surtout les deux derniers — imposent certaines limites à la lutte individuelle pour l'existence entre les membres de la société (p. 90 et suiv.). »

Nous sommes loin d'admettre, — il est inutile de le dire, — que ces sentiments innés, le sens moral et le sentiment du droit, soient des qualités psychiques primitivement acquises par la sélection naturelle en raison de leur utilité sociale. Ce qui est vrai et qu'on ne peut contester, c'est que la lutte pour l'existence entre les sociétés peut déterminer des applications diverses de ces sentiments et aussi des associations diverses où ils s'unissent et paraissent s'identifier à des sentiments d'une autre espèce. Mais les idées qu'ils enveloppent sont essentielles à l'esprit humain, premières, irréductibles, et d'après les caractères qu'elles présentent, ne sauraient naître d'expériences d'utilité accumulées, pas plus que les idées mathématiques de perceptions sensibles accumulées. Nous nous bornerons à cette remarque. Ce n'est pas en cette notice qu'il est possible d'examiner et de discuter utilement la théorie évolutionniste de la morale et du droit.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

ALENGRY (FRANCK). — **Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte** in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; xvii--12 p.).

Ce livre marque, nous dit son auteur, un « effort pour dégager, aux diverses époques de la pensée de Comte, les idées directrices de sa méthode, indique sa place exacte dans l'histoire de la Sociologie et redresse quelques erreurs trop accréditées (Préface, p xi) ». Il est certain que M. Alengry n a rien négligé de ce qu'a écrit Comte ou de ce que l on a pu écrire sur lui. Son ouvrage comprend cinq parties. Indiquons brièvement l'objet de chacune d'elles.

I. M. Alengry cherche, et ce ne sont pas les chapitres les moins intéressants de son livre, les premières manifestations de la conception sociologique dans les opuscules et dans les lettres que le jeune âge de leur auteur, sa dépendance vis à vis de saint Simon ont pu faire négliger. Ils contiennent en effet les germes, déjà visibles et puissants, de la politique et même de la philosophie positives.

II. La seconde partie traite de la « virilité » de Comte. C'est l'époque du *Cours* où la philosophie positive est nettement caractérisée, où la méthode, les ressources de la sociologie, son objet, ses premiers résultats, sa place dans la philosophie générale des sciences sont exposés d'une façon précise et détaillée.

III. Après la « virilité » viendrait une troisième période, période de décadence, dirait volontiers M. Alengry. C'est le Positivisme proprement dit avec l'emploi de la méthode subjective, la systématisation des sentiments, la religion de l'humanité, le néo-fétichisme La sociologie positive n'a pas sombré tout entière. Cependant il n'y a pas un passage continu, logique et réfléchi du *Cours de philosophie positive* au *Système de politique positive*. Comte a changé de méthode au moins en apparence. Nous le voyons passer de la « science à la philosophie, et de la philosophie à une sorte de religion, contrairement à la loi des trois états » ; il oublie « cette loi, sa méthode primitive, la sociologie elle-même, pour leur superposer des lois, une méthode, une sociologie nouvelles, et qui ne méritent plus

que nominalement ces appellations (p. 341) ». Malgré tout, Comte affirme, avec conviction et persistance, l'unité de son œuvre, la seconde vie étant, d'après lui, « la suite naturelle et le complément de la première », la première n'étant qu'un simple « préambule scientifique ». C'est le problème de l'unité du comtisme, de l'accord ou de l'incohérence des deux « carrières », que se pose ici M. Alengry. Il le résout de la même façon que Littré. Il y a eu, d'après lui, un « tournant » dans la philosophie du fondateur de la sociologie positive, et le grand prêtre de la religion de l'humanité n'est pas le même homme que l'auteur de la loi des trois états et de la classification des sciences.

IV. Cette inconséquence, M. Alengry essaye de l'expliquer à l'aide de la psychologie d'Auguste Comte, en faisant intervenir les effets qu'exerce sur sa nature sentimentale sa passion tardive et violente pour M[me] Clotilde de Vaux.

Si la doctrine générale de Comte est double et jusqu'à un certain point contradictoire, ses théories sociologiques demeurent *unes*. « La sociologie est indispensable à la philosophie positive pour la compléter et la doter de l'universalité, grâce à laquelle elle portera à la théologie et à la métaphysique expirantes le dernier coup. Inversement elle a besoin de la philosophie positive parce que, en prenant connaissance de l'objet, des méthodes et des conquêtes de toutes les sciences particulières, elle sait exactement en quoi consistent son propre objet, ses procédés et sa destination (p. 364). »

V. La sociologie de Comte n'est pas seulement remarquable par son unité et sa cohésion avec la philosophie positive, elle est en outre tout à fait originale. Pour le prouver, M. Alengry rappelle, dans la cinquième partie de son ouvrage, les doctrines des précurseurs indirects ou immédiats de Comte : Hume et Kant, les économistes, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon. « Aucun de ses prédécesseurs n'a repensé toutes les sciences et n'en a fait la philosophie et l'histoire.... Il n'a pas créé la *matière* de la philosophie positive, de la sociologie et de l'art politique, mais, aidé par Saint-Simon, il a créé la *forme*. S'il a été moins qu'un créateur au sens absolu du mot, il est certainement plus qu'un vulgarisateur, il est dans toute la force du terme, *un organisateur de génie, un vrai penseur de race* (p. 476). »

ARRÉAT (LUCIEN). — **Dix années de philosophie, études critiques sur les principaux travaux publiés de 1891 à 1900** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; VI-179 p.).

Ce sont des « aperçus », non des « essais historiques proprement dits (*Avant-propos*, p. V) » que nous offre ce volume, sur les principaux travaux philosophiques publiés dans les dix dernières années. M. Arréat y examine rapidement les questions de sociologie, de psychologie, d'esthétique, de morale et de religion traitées par les

auteurs de ces travaux; et, dans un dernier chapitre, il distribue les doctrines en un petit nombre de types, sans accorder d'ailleurs à ce classement « une valeur exagérée (p. 150 ».

Voici d'abord le *spiritualisme chrétien* des abbés Maurice de Baets, de Broglie, C. Piat, ou encore de MM. Fonsegrive, Blondel etc.; puis le *spiritualisme libre* ou *dualisme* de M. Sabatier, de Paul Janet, de M. A Cros, de M. André Lalande etc; ensuite les divers *monismes* : monisme *transcendant*, monisme *spiritualiste* ou *subtantialiste*, monisme *matérialiste*, *empirique*, ou *phénoméniste*, monisme *idéaliste*, monisme *logique*.

Le monisme transcendant, qui, selon l'auteur, caractérise les doctrines particulières de M. Bergson, de M. Récéjac, de M. Strada, « concilie dans l'absolu les contradictions de la connaissance humaine et confond les existences passagères en l'être en soi, sans figures ni attributs possibles (p. 151) ».

Le monisme spiritualiste ou subtantialiste est représenté diversement par MM. Alaux, Thouverez, Gory, etc. « Il est assez difficile à distinguer du dualisme vrai; car le dualisme accepte bien les deux mondes de la matière et de l'esprit, mais non sans subordonner l'un à l'autre comme à sa cause et à sa règle (p. 152) ».

Le monisme matérialiste, empirique, ou phénoméniste est suivi expressément par MM. Jules Soury, Letourneau, Pioger, Laffitte, pratiquement par M. Ribot. « Monisme en ce sens que le phénomène, — ou la relation des phénomènes, — est la seule réalité considérée, et que l'état de conscience même (le fait subjectif) est rattaché à l'état physiologique (le fait objectif) comme un épiphénomène; agnosticisme aussi, en ce sens que toute explication qui porterait au delà des faits directement saisissables, demeure ignorée ou négligée, ou qu'on lui dénie du moins valeur probante (p. 152). »

Le monisme idéaliste s'offre sous les deux aspects d'un *formalisme critique*, avec MM. Renouvier, Pillon et les néo-criticistes, et d'un *dynamisme psychique* avec M. Fouillée. « Le trait qui leur est commun, c'est la réduction du physique au psychique, de la matière à l'idée, en quoi ces doctrines diffèrent nettement du phénoménisme empirique ou du matérialisme. Mais elles s'opposent entre elles par la signification différente qu'elles attribuent au fait psychique : ici, catégorie mentale; et là, idée-force. Pour M. Fouillée, le mental est bien le vrai contenu de la réalité, dont le matériel n'est qu'une forme : les idées sont des réalités effectives, parvenues dans le cerveau à un plus haut degré de conscience; la volonté, partout diffuse dans l'univers, s'intensifie progressivement jusqu'à devenir en nous-mêmes sentiment et pensée. Il distingue encore, toutefois, le mécanisme du psychisme, et maintient le réalisme des sciences de la nature. M. Pillon n'accepte pas cette situation, qui lui semble contradictoire; il réduit nos concepts de matière, de substance, d'infini en quantité, d'espace à des formes de notre sensibilité et de

notre imagination, et subordonne toujours la synthèse mécanique, qui est celle de la science à la synthèse idéaliste. qui est celle de la philosophie. Le néo-criticisme. enfin, aboutit à un monisme théiste; M. Fouillée à un monisme panthéiste (p 153). »

Le monisme logique, soutenu par M de Roberty, ne vise pas à rallier la multiplicité phénoménale sans l'unité supposée de la matière, de la vie ou de l'esprit; en quoi il diffère des précédents; il se présente comme un état de conscience scientifique où sont réunis en un tout compréhensif et intelligible les membres épars du savoir, comme une synthèse variable et progressive, opérée par l'esprit, comme une conception biô-psycho-sociologique, c'est-à-dire qui embrasse le monde complet, vie, esprit, sociétés (p. 154).

De ce classement nous ne dirons qu'un mot : il ne donne qu'une idée superficielle et vague du caractère des doctrines et de leurs rapports. C'est ce que M. Arréat ne semble pas loin de reconnaître lui-même. « On n'est jamais. dit-il avec raison, bien assuré d'interpréter exactement une théorie, parce qu'il arrive souvent qu'elle offre plusieurs faces (p. 148). » D'ailleurs un classement « lâche » doit lui paraître, suffisant. d'après l'idée qu'il se fait de la philosopie. Il tient que tout système philosophique est « une manière personnelle de penser le monde (p. 169) », et que « l'histoire de la philosophie ne marque, en somme, que la marche de l'esprit humain dans le champ illimité de la conjecture (p. 4) ». Il est inutile de faire remarquer que cette vue sur la nature de la philosophie et sur son histoire est très différente de celle que nous avons toujours soutenue.

BARZELLOTTI (GIACOMO). — **La philosophie de H. Taine,** traduit de l'italien par *Auguste Dietrich* (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; xxvii-448 p.).

Ce livre est une étude très complète sur la doctrine et la méthode philosophiques de Taine. Il est divisé en cinq parties : — 1° *Concept fondamental des doctrines de Taine : La philosophie de la méthode et de l'histoire ;* — 2° *La métaphysique ;* — 3° *La psychologie et la philosophie de l'art ;* — 4° *Les origines de la France contemporaine ;* — 5° *Les doctrines sur l'homme et sur la vie, sur la société et sur l'État*; *Taine écrivain, philosophe et homme.* Le but de l'auteur a été de rechercher et de mettre en lumière les influence intellectuelles qui ont formé l'esprit de Taine et par lesquelles s'explique sa philosophie. Ce but est exposé avec précision dans la conclusion de l'ouvrage :

« Nous voyons dans la théorie du philosophe français une tentative de conciliation entre deux directions spéculatives opposées : entre l'idéalisme métaphysique, qui dominait en Allemagne dans le premier tiers de ce siècle, et le positivisme et le naturalisme scientifique qui commençaient à prévaloir en France entre 1850 et 1860...

« L'idée qu'on pourrait appeler la cellule embryonnaire d'où sort toute la philosophie de Taine, c'est l'idée de l'unité de groupe, observée dans toutes les formes d'organisme et de développement que les faits de l'esprit humain, collectif et individuel, prennent dans leur vie historique. C'est l'idée qui avait été réduite en système par Herder et par Hegel, et à laquelle fait pendant, en sciences naturelles, l'idée de l'unité des organismes animaux, pressentie par Gœthe, et que la biologie contemporaine a, par la suite, entrepris de démontrer... Ce fut entre 1850 et 1860, date indiquée plus haut, que le jeune écrivain, qui alors étudiait avec ardeur les philosophes allemands et fréquentait à Paris, les laboratoires scientifiques, transporta dans l'histoire et dans la critique littéraire et artistique les idées biologiques de Gœthe, en les dessinant, si je puis m'exprimer ainsi, sur un fond de spinozisme de dialectique hégélienne et de positivisme français. Lui-même, dès la première exposition qu'il nous fait de sa doctrine, dans les *Philosophes classiques*, la dérive de l'hégélianisme et d'une nouvelle interprétation qu'il dit avoir tentée de la notion de *cause*, en modifiant celle qu'en donnaient les disciples d'Auguste Comte. De la *cause*, laquelle est en même temps pour lui la *loi* et l'*idée* de tout un groupe de faits, la loi et l'idée qui nous en donnent le *type*, sortent par une nécessité de déduction logique, toutes les propriétés fondamentales du groupe. Peu importe que celui-ci soit constitué par les caractères historiques ou par les divers aspects de la culture d'un peuple dérivant de l'hérédité de race modifiée par les climats et par les circonstances, ou qu'il soit au contraire formé par l'ensemble des facultés d'un homme de génie, concentrées dans une faculté maîtresse unique, qui les engendre et les dirige...

« Taine doit à l'école historique allemande et à Gœthe la conception organique du monde humain et de ses principales variétés de type et de structure psychologiques, qui est le fond de toute sa doctrine. C'est là un premier germe fécondant de sa pensée, qui s'y nourrit du sentiment de la vie historique, très puissant en lui, et des idéals de son imagination de philosophe artiste, qui s'inspire des métaphysiciens allemands, et qui voit dans le monde de l'esprit et de la nature une unité vivante gouvernée par des lois intimes d'évolution.

« Seulement cette conception de l'écrivain français est, et demeure toujours, en réalité, une intuition qui ne sort pas du domaine de la fantaisie spéculative et du sentiment. Au contenu de cette intuition, qui est emprunté aux phénomènes de la vie interne, il substitue, sous l'action, dominante en lui, de la réflexion, un autre contenu bien différent : celui d'une conception *mécanique* du monde en vertu de laquelle les opérations de l'esprit aussi se présentent à sa pensée avec des données, dirait Herbert Spencer, avec des *symboles* tirés de l'expérience interne. Chez Taine, ces deux modes si différents et même opposés d'*interpréter* l'univers se

superposent l'un à l'autre et en partie aussi alternent entre eux, sans jamais s'accorder intimement; cela apparaît dans toute son œuvre qui reste comme déchirée jusqu'au fond par la contradiction inconciliable, par l'hiatus qu'y ouvrent, plus encore que deux systèmes d'idées philosophiques, deux directions traditionnelles de la pensée philosophique divergentes l'une de l'autre dans tout le cours de l'histoire. Celle de ces deux directions qui a ses représentants dans les philosophes français du dernier siècle est la forme doctrinale définitive sous laquelle se fixe la pensée de Taine dans son livre de l'*Intelligence* (p. 395-401). »

Nous ne saurions voir dans l'œuvre philosophique de Taine les deux systèmes d'idées inconciliables que M. Barzellotti y a découverts. Taine avait lu Herder et Gœthe ; il avait étudié Hégel ; il avait trouvé dans leurs livres des vues et des raisonnements qui s'accordaient avec ses propres tendances intellectuelles, qui paraissaient les justifier, qui étaient, pour sa pensée, un stimulant et un appui. Mais il ne suit pas de là que l'on doive attribuer à Herder, à Gœthe, à Hegel son idée maîtresse du *groupe de faits*, du *fait générateur*, du *type organique*, érigé en cause d'où tout se déduit logiquement. Ce n'est pas dans la philosophie allemande qu'il avait puisé cette idée ; c'est dans la science positive de son temps, dans la physiologie et la zoologie. C'est sur le type des sciences biologiques qu'il concevait les sciences morales. Son esprit allait naturellement au positivisme scientifique. L'influence sous laquelle ce positivisme a pris dans sa pensée le caractère général et systématique d'une philosophie est incontestablement d'origine française. C'est, il le reconnaît lui-même, celle de Condillac, de l'analyse condillacienne, qu'il maniait et appliquait, il est vrai, avec une singulière originalité. Cette influence apparaît clairement dans les *Philosophes classiques* et dans l'*Intelligence*. Elle explique les ingénieux efforts qu'il fait pour ramener à des jugements analytiques les axiomes de la géométrie, à la nécessité logique la nécessité causale, et qui marquent une opposition curieuse aux thèses des écoles empiriques. Elle explique sa psychologie, qui ne venait certainement pas de Hegel. Elle suffit même à expliquer, si l'on y regarde de près, la conclusion métaphysique dont il couronne sa psychologie. On peut d'ailleurs admettre que la lecture de Spinoza et de Hegel l'avait conduit à donner à l'analyse condillacienne une portée et à en tirer des conséquences qui eussent peut-être étonné Condillac.

BOUTROUX (Émile). — **Pascal** (in-12, Hachette ; 207 p.).

Il faut lire attentivement cette belle et profonde étude, pour en comprendre toute la valeur. Elle est divisée en neuf chapitres, parmi lesquels nous devons signaler le chapitre IV, où la crise de cons-

cience qui a abouti à la conversion de Pascal est admirablement analysée; le chapitre vi, qui montre Pascal défendant contre les jésuites Port-Royal, la grâce, la conscience chrétienne, ce qu'on pourrait appeler la réforme janséniste du catholicisme ; le chapitre viii, qui expose le méthode d'apologétique de Pascal, fondée sur le rapport du christianisme aux contradictions de la nature humaine, tel que l'auteur des *Pensées* l'a senti profondément par sa propre expérience religieuse ; le chapitre ix, où M. Boutroux fait connaître, en les caractérisant et les appréciant à sa manière, les interprétations diverses et successives qui ont été donnés de Pascal depuis le milieu du xviie sciècle.

Les arguments apologétiques des *Pensées*, y compris celui du pari, sont liés à l'attitude mentale que Platon a désignée sous le nom de *misologie*. Ils tirent leur force d'une critique radicalement pessimiste de la raison et de ses démarches. Que faut-il penser de cette critique, qui refuse toute valeur à la philosophie, donc à la théologie naturelle et à la morale naturelle, et qui, pour nous conduire, à la religion révélée et surnaturelle, nous fait prendre le chemin du scepticisme, disons, si l'on veut, de l'agnosticisme ? Peut-on le tenir pour légitime? Nous regrettons que M. Boutroux n'ait pas cru devoir examiner cette question. C'est un chapitre qui manque à son livre.

Mais nous souscrivons et nous applaudissons au jugement qu'il n'hésite pas à porter sur Pascal « adversaire par excellence de la morale des jésuites » :

« En vain l'ordre des jésuites, supprimé en 1764, fut-il rétabli en 1814. En vain le fondateur de l'Institut des Rédemptoristes, saint Alphonse de Liguori restaura-t-il le probabilisme, sauf explication, en ce qui concerne l'adultère, le parjure et l'homicide : la conscience publique n'a point cassé le jugement de Pascal. Et la maxime qui justifie les moyens par la fin; la duplicité savante qui permet de mentir en faisant semblant de dire la vérité, la casuistique, qui réduit en règles ce qui n'en comporte pas et qui tue l'esprit par la lettre ; la complaisance qui appelle bien ou déclare permis ce qui est mal, sous prétexte que les hommes répugnent à s'en détacher ; le formalisme, qui dispense les hommes du devoir d'amour et de piété intérieure ; la religion comme instrument de domination ; l'habileté et la politique, comme moyens de travailler au royaume de Dieu, sont demeurés des objets d'aversion pour les âmes religieuses et délicates. Certes les critiques de détail ont été prodiguées aux *Provinciales*. On a contesté l'exactitude de telle citation, l'interprétation de telle formule théologique, l'attribution à l'ordre entier des assertions de quelques membres. Et, Pascal eût-il été plus fort théologien, la discussion, sans doute, reste toujours possible. Mais ce qu'il a condamné, reste condamné, non seulement dans le ciel, mais sur la terre même (p. 199). »

BOUTROUX (Pierre). — **L'imagination et les mathématiques selon Descartes** (broch. in-8°, F. Alcan; 45 p.).

L'objet de cette brochure est de montrer que Descartes, d'après l'idée qu'il avait de la science, s'est préoccupé d'y restreindre autant que possible le rôle de l'imagination; que cette préoccupation a inspiré et dirigé ses travaux en physique et en géométrie; qu'elle l'a conduit à faire de la physique une géométrie et à réduire la géométrie à la science générale de la quantité par la création de la géométrie analytique; qu'elle peut et doit s'expliquer par les principes de sa psychologie et de sa métaphysique, c'est-à-dire par ses vues sur les rapports de l'imagination et de l'entendement, de l'âme et du corps. Nous citerons quelques passages :

« On a le droit de dire que dans les sciences expérimentales Descartes eut pour but principal de diminuer le rôle de l'imagination. Ne doit-on pas alors supposer qu'allant plus loin dans cette voie il l'a éliminée aussi des mathématiques, et n'est-ce pas ainsi qu'on doit interpréter ses réformes en géométrie ?

« Que telle soit la tendance générale de Descartes, on ne peut pas en douter, puisque ce qu'il reproche à la méthode géométrique employée avant lui, c'est précisément de trop fatiguer l'imagination. Essayons, bien que sur ce point Descartes lui-même nous donne peu d'indications, de nous expliquer ce reproche.

« D'abord la géométrie ancienne fait appel à un grand nombre d'images dans les définitions élémentaires. Ainsi elle a recours pour définir l'égalité de deux figures au concept de superposition, c'est-à-dire à la considération d'un déplacement qui s'effectue dans l'espace et dans le temps, et que par suite notre imagination seule peut se représenter.

« Mais c'est surtout dans les raisonnements des anciens qu'intervient l'imagination... . Chez les Grecs qui résolvent tous les problèmes à l'aide de constructions géométriques, elle est astreinte à la considération de la figure, et se laisse diriger par l'imagination.

... La preuve en est que leur méthode n'a pas une généralité absolue. « Si dans un problème ils ont à considérer deux droites, les Grecs doivent distinguer et traiter séparément les cas où ces droites se coupent, sont parallèles ou coïncident. Ainsi la méthode à employer varie lorsque la figure étudiée change de forme tout en restant la même pour l'entendement; elle varie surtout quand on passe d'un problème à un autre. Tout cela indique qu'elle n'est pas indépendante de l'imagination.....

« Ainsi la méthode des anciens réclame à chaque instant le secours de l'imagination; mais, pour cette raison, elle fatigue l'esprit, en exigeant de lui une trop grande contention. Il faut en chercher une autre s'adressant, autant que possible, à l'entendement.....

« Or, si l'on veut que l'entendement ait une vue nette des choses sans le secours de l'imagination, il faut, lorsqu'on le peut, substituer aux natures simples qui sont en nous éminemment, celles qui y sont formellement. Il faut donc, autant que possible, dans les définitions et les démonstrations, ramener la notion de qualité à celle de quantité. Ainsi nous définirons les rapports de grandeur sans parler de superposition, suivant en cela la voie déjà ouverte par les Grecs ; mais pourrons-nous de même exprimer par des nombres les rapports de position ? Oui, grâce à la géométrie analytique créée par Descartes. La situation d'un point dans le plan est en effet entièrement déterminée par deux coordonnées, par exemple, par ses distances a deux droites fixes, à condition que l'on affecte ces distances de signes convenables (p. 20 et suiv.). »

On n'a jamais expliqué plus clairement, nous semble-t-il, l'origine et l'esprit de la géométrie cartésienne. Il s'agissait, pour Descartes, d'une méthode générale grâce à laquelle l'entendement fût, autant que possible, affranchi de l'imagination. Mais, comme le fait très bien remarquer M. P. Boutroux, la géométrie analytique laissait cet affranchissement inachevé, elle n'éliminait pas complètement l'imagination. Pour atteindre ce but, il fallait aller plus loin, il fallait créer la mathématique universelle, c'est-à-dire une science dont l'objet fût « la grandeur abstraite (mais non acquise par abstraction), susceptible de recevoir toutes les déterminations particulières, et qui, par suite, n'en a aucune, c'est-à-dire l'idée de la quantité dépourvue de toute figure permettant à l'imagination de se la représenter (p. 24) ».

Nul doute qu'une telle science, œuvre de l'entendement pur, n'eût été, pour Descartes, la science parfaite, et qu'il ne fît des efforts pour en approcher. Il se peut que, dans sa jeunesse, il ait cru cet idéal réalisable, qu'il ait songé, un moment, à la création de cette mathématique universelle. Mais il a certainement reconnu que, si elle était théoriquement concevable, elle n'était pas pratiquement possible pour l'homme, l'union de l'âme et du corps ne permettant pas à l'entendement humain de se passer entièrement de l'imagination et des sens. Comment l'a-t-il reconnu ? En se rendant compte que la science, pour l'entendement pur, « serait un état de contemplation passive et toujours actuelle » ; quelle serait « achevée aussitôt que commencée » ; qu'elle « ne se déroulerait pas, comme pour nous, en une longue file de théorèmes », vu que « l'entendement pur embrasserait à la fois et dans leur ensemble toutes les vérités que l'homme découvre l'une après l'autre (p. 34) ».

C'est ainsi que M. P. Boutroux interprète la pensée de Descartes sur l'impossibilité pratique de la mathématique universelle. Cette interprétation est fondée sur la distinction qu'établit, selon notre auteur, la métaphysique cartésienne entre l'imagination qui agit dans le temps et l'entendement qui agit hors du temps (p. 15).

Nous ne saurions admettre cette conjecture de M. P. Boutroux sur la distinction qu'il faudrait attribuer à Descartes de l'action instantanée et intemporelle de l'entendement et de l'action successive de l'imagination. Elle ne nous paraît pas justifiée. L'idée qu'un entendement créé agit, par sa nature, hors du temps, est, croyons-nous, étrangère à la philosophie cartésienne. Il est vrai que Descartes opposait l'entendement à l'imagination, d'après sa conception des rapports de l'âme et du corps; et là peut-être est la plus grave erreur de sa psychologie; car le caractère absolu que prenait, à ses yeux, cette opposition l'a empêché de distinguer dans l'imagination et la sensibilité un élément apriorique et formel qui entre dans la constitution même de l'entendement humain et qui est le fondement nécessaire des idées géométriques. S'il eût fait une analyse exacte de l'imagination, il eût vu dans la mathématique universelle, non l'idéal de la science, mais une pure chimère.

CARRA DE VAUX. — **Avicenne** (in-8°, F. Alcan; VII-302 p.).

« Ce volume, nous dit l'auteur dans un court *Avant-propos*, n'est pas consacré au seul système d'Avicenne, mais à la description de toute une partie du mouvement philosophique qui s'est produit en Orient entre l'hégire et la mort d'Avicenne, mouvement où le système de ce philosophe apparaît comme un point culminant. » Il comprend dix chapitres : I. *La théodicée du Coran*; II. *Les Motazélites*; III. *Les Traducteurs*; IV. *Les Philosophes et les Encyclopédistes*, V. *Avicenne, sa vie et sa bibliographie*; VI. *La logique d'Avicenne*; VII *La physique d'Avicenne*; VIII. *La psychologie d'Avicenne*; IX. *La métaphysique d'Avicenne*; X. *La mystique d'Avicenne*.

Parmi ces chapitres, qui se lisent tous avec intérêt, nous signalerons, comme méritant une attention spéciale, celui qui est consacré à la physique d'Avicenne (ch. VII), et où M. Carra de Vaux expose les vues et les raisonnements du philosophe arabe sur les lieux naturels où tendent les corps, sur le vide, sur l'infini, sur l'atomisme.

Il y avait, paraît-il, au XI° siècle, des philosophes qui tenaient que tous les corps, les légers aussi bien que les lourds, tendent vers le bas, mais que les lourds font monter les légers, en les refoulant. M. Carra de Vaux regrette, pour l'honneur d'Avicenne, qu'il ait maintenu, « conformément à l'enseignement d'Aristote, que le léger allait en haut et que le lourd allait en bas, comme à leurs lieux naturels (p. 193) ». Il aurait dû remarquer que l'opinion contre laquelle se prononçaient les aristotéliciens du XIe siècle, et qui a été reconnue juste par les savants du XVIIe siècle, appartenait à la tradition épicurienne.

C'était également contre les défenseurs de la tradition épicu-

rienne qu'Avicenne soutenait l'impossibilité de vide, celle de l'infini en acte, celle des atomes ou éléments indivisible des corps.

Son argumentation contre le vide, tirée de la réalité des dimensions du vide, est curieuse. La voici, telle que la rapporte M. Carra de Vaux : « Ou bien les dimensions du corps pénètrent celles du vide, ou bien non. Si elles ne les pénètrent pas, le vide est impénétrable, et alors il est plein, ce qui est contradictoire. Si elles les pénètrent, des dimensions pénètrent des dimensions, et de la réunion de de deux dimensions égales, résulte une dimension égale à chacune d'elles, ce qui est encore contradictoire. Les corps sensibles ne sont pas pénétrables, et ce sont leurs dimensions qui empêchent de les concevoir tels. Celles-ci, en tant que dimensions ne peuvent pas être pénétrées, non pas parce qu'elles sont blanches ou chaudes ou qu'elles ont d'autres qualités analogues ; mais, par leur essence même, les dimensions ne se pénètrent pas. Il faut nécessairement que deux dimensions soient plus grandes qu'une seule, parce que deux unités sont plus qu'une unité (p. 196). »

Cette affirmation, que les dimensions du vide sont impénétrables, paraît étonnante à notre auteur, qui n'a pas tort d'y voir « une espèce de matérialisation de la notion d'étendue (p. 197) ». « Pourquoi la scolastique, dit-il, a-t-elle rejeté cette notion si commode de l'espace vide et pénétrable ? Ce ne doit pas être uniquement pour les arguments rationnels donnés ci-dessus ; c'est plutôt, je le croirais, parce que, nonobstant certains préjugés, la scolastique était un système foncièrement empiriste et que, selon l'observation empiriste, l'espace vide n'existe pas (p. 198). »

Oui, certes, l'aristotélisme scolastique était un système empiriste, et l'idée du vide, qui vient du rationalisme de Démocrite, s'accorde mal avec l'observation empiriste. Mais nous ne voyons pas pourquoi des arguments rationnels, tels que ceux d'Avicenne, n'auraient pas eu d'influence, en cette question, sur la pensée des scolastiques. Est-ce que Descartes ne *matérialisait* pas l'étendue, absolument comme le philosophe arabe, et par un raisonnement tout semblable, lorsqu'il disait qu'elle est nécessairement la propriété, l'attribut d'une substance ? Il est impossible de contester, quand on admet le réalisme spatial, la force des arguments opposés au vide. L'esthétique transcendantale, qui fait de l'espace la forme de notre sensibilité, permet seule de les écarter de la discussion.

Avicenne appliquait à la solution du problème de l'infini la distinction aristotélicienne de la puissance et de l'acte. L'infini, disait-il, n'existe pas en acte ; il n'existe qu'en puissance. Voici comment il démontrait l'impossibilité de l'infini actuel : « Supposons qu'une quantité soit infinie dans un sens. Il est possible d'en retrancher, par l'imagination, une partie, du côté fini. Cette quantité, prise avec cette partie, a une limite ; prise sans cette partie, elle en a également une. Faisons coïncider en imagination les deux extrémités du

côté fini. Cela fait, ou bien les deux quantités s'étendront ensemble, se recouvrant dans toute leur étendue, et la quantité entière sera égale à la quantité diminuée, ce qui est absurde ; ou bien l'une des quantités sera moindre que l'autre, et alors elle sera finie ; mais la différence entre elles est finie ; donc la somme de la plus petite et de la différence sera finie ; donc la quantité entière le sera. Or elle est infinie ; par conséquent l'hypothèse est absurde (p. 201). »

Selon M. Carra de Vaux, « il est aujourd'hui évident que toutes ces sortes de raisonnements sont sophistiques ». Mais il ne dit pas où se trouve le sophisme. Il ne se rend probablement pas compte que l'application de l'argument à une étendue géométrique, par exemple à une ligne, que l'on suppose infinie dans un sens, est très propre à réduire le réalisme spatial à l'absurde, en prouvant que l'infini géométrique, actuel en apparence, ne peut être que potentiel.

La distinction de l'infini en puissance et de l'infini en acte est très juste ; mais Avicenne ne faisait pas toujours un usage correct de cette distinction. C'est ainsi qu'il admettait la possibilité de séries infinies écoulées, en considérant que ces séries passées n'existent plus qu'en puissance. « Des parties en nombre infini, dit il, peuvent exister, n'étant pas ensemble, si par exemple elles se trouvent dans le passé ou dans l'avenir ; elles peuvent exister successivement (p. 203). »

Il ne voyait aucune différence entre l'infinité des événements passés et celle des événements futurs, alléguant qu'on les compte successivement, les uns comme les autres, à partir du moment actuel. Il ne prenait pas garde que les événements passés, précisément parce qu'ils sont passés, s'ils sont en nombre infini, forment nécessairement un nombre infini actuel.

Nous devons noter ici le rapprochement qu'établit notre auteur entre les raisonnements d'Avicenne sur l'infini et ceux de Kant sur les antinomies, à seule fin de déclarer en passant qu'il n'accorde pas plus de valeur à ceux-ci qu'à ceux-là, et qu'ils sont, à ses yeux, aussi mal fondés, aussi faux, les uns que les autres. « La thèse de la première antinomie, dit-il, est si peu solide et si peu une, que toute la grande école scolastique orientale, à la suite de l'antiquité, n'en a admis que la moitié : *Le monde est limité dans l'espace*, et y a adjoint la moitié de l'antithèse : *Le monde n'a pas de commencement dans le temps* (p. 202). »

Si peu solide, si peu une ! Ce jugement prodigieux fera sourire tous ceux qui comprendront que, si l'infini quantitatif actuel renferme une contradiction, cette contradiction, quel qu'ait pu être l'enseignement de la philosophie grecque et de la scolastique orientale, se trouve aussi bien dans l'infini réalisé de temps que dans l'infini spatial réalisé, dans l'infinité des êtres qui ont apparu successivement que dans l'infinité de ceux qui coexistent aujourd'hui dans le monde. Il fera sourire tous ceux qui savent, par l'histoire de la

philosophie, que les vues cosmologiques des penseurs grecs, — devenues plus tard celles des scolastiques, — ont tiré leur origine, non de l'analyse de l'idée d'infini mathématique, mais de l'idée du parfait, tel qu'il se présentait à leur observation et s'imposait à leur goût, d'où vient qu'ils ont pu, sans voir là de contradiction, se prononcer à la fois pour l'éternité et contre l'immensité du monde.

DELACROIX (H.). — **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle** (in-8°, F. Alcan, XVI-287 p.).

M. H. Delacroix indique lui-même l'objet de cette étude. « Le présent volume contient l'exposé du système de maître Eckart; toutefois il nous a semblé nécessaire de grouper alentour les principaux faits qui ont accompagné son apparition et les doctrines où il a puisé ses éléments. Il enferme sous une forme philosophique un grand nombre d'idées éparses dans la conscience religieuse d'alors! Il faut savoir d'où elles viennent et comment elles se sont développées (p. 1). »

L'ouvrage comprend douze chapitres. Le premier rappelle les conclusions de la philosophie de Scot Erigène. Le chapitre II est consacré à Amaury de Bène et aux Amalriciens; et les trois chapitres suivants à l'histoire de l'hérésie du Libre Esprit. Le chapitre VI nous donne la biographie d'Eckart; et les chapitres VII, VIII et IX, une très intéressante analyse de sa doctrine. Le chapitre X fait connaître l'accusation d'hérésie élevée contre Eckart et la condamnation par une bulle du pape de vingt-huit propositions extraites de ses écrits. Dans le chapitre XI, l'auteur expose les rapports du néoplatonisme avec le mysticisme eckartien; et, dans le chapitre XII, les rapports de ce mysticisme avec la scolastique.

Le système d'Eckart est essentiellement caractérisé par une conception panthéiste du développement de la vie divine. A ce développement appartient la production du monde aussi bien que la génération des personnes de la Trinité. Processus trinitaire et processus cosmique en sont des moments, aussi nécessaires l'un que l'autre. Avant le processus trinitaire, la divinité doit être conçue, non comme acte pur, mais comme puissance. Sur ce premier point, Eckart est très opposé à saint Thomas et à la scolastique. La Divinité est d'abord l'Etre pur « dont on ne peut rien savoir et rien dire, qui ne sait rien de soi-même et ne dit rien de soi », qui est « en son fond l'Indifférence et le Néant », mais un Néant « riche de toutes les formes », un Néant qui est « le principe de Dieu » et de toutes choses, « la nature innaturée, la substance unique, la vie en elle-même, au-dessus de toutes ses manifestations (p. 174) ».

Mais comment de cet Etre-Néant, la Trinité divine peut-elle sortir? « Il est impossible que la Divinité aille hors d'elle-même : quoi qu'elle veuille, elle demeure étroitement enfermée en soi. Mais

cette contraction intime, ce reploiement sur soi fait jaillir d'elle la lueur qui va lui permettre d'apparaître.

Son impuissance à s'extérioriser fait justement qu'elle revient sur soi. De ce qu'elle est contrainte d'être en soi-même, « il suit immédiatement qu'elle devient pour soi (p. 176) ». Par là, se produit l'Image par laquelle la Divinité se révèle à soi-même, « qui n'est pas Dieu encore, mais le germe intelligible où les puissances de Dieu se nourrissent et se développent (p. 177) ». Cette Image devient la pensée de Dieu, « et dans la distinction qui s'opère alors en lui apparaît la raison des personnes; « en tant qu'il connaît, il s'appelle le Père ; en tant qu'il se connaît, il est le Fils ou le Verbe ; l'Esprit-Saint est le lien d'amour qui unit indissolublement le sujet et l'objet de la connaissance (p. 178). »

M. Delacroix fait remarquer ici que, dans le système d'Eckart, la distinction de vraies personnes divines ne pouvait être et n'était pas en réalité conservée.

« Les personnes divines semblent bien n'être que les moments essentiels de la connaissance. Mais s'il en est ainsi, le Père seul, le sujet existe essentiellement, les modifications de l'Esprit ne sont point des êtres, mais bien des manières d'être de l'Esprit : l'objet n'a point d'être propre hors du sujet.

« Enfin, moins que l'objet encore, l'unité d'amour du sujet et de l'objet, qu'Eckart appelle l'Esprit-Saint, existe à l'écart de l'entendement. Le Fils ne se distingue pas plus du Père, que les actes de la pensée ne peuvent différer de la pensée radicalement. Il lui est la conscience de sa personnalité et le lieu métaphysique, où il trouve les idées dont il constitue l'univers, il lui est ainsi le système et l'unité de son être, mais il n'a d'être qu'en lui. L'Esprit-Saint n'est plus que la fleur de cette vie spirituelle, la joie de cet unique Esprit. La personnalité se retire en le Père, la Trinité s'évanouit (p. 180). »

Et plus loin : « Sans doute Eckart s'efforce parfois de ménager la tradition théologique et d'établir en Dieu de façon plausible la distinction des personnes... Il n'en demeure pas moins vrai qu'au sein de son système, comme de tout système philosophique peut-être, pareille confusion est impossible à établir. L'Esprit est un et ses modifications ne sont pas des personnes. On ne peut les hypostasier qu'au prix de contradictions (p. 181). »

Oui certes, dirons-nous, l'Esprit est un, et l'unité de l'esprit, c'est l'unité de personne, attendu que les mots *esprit, sujet, personne* expriment la même idée. Il est sûr qu'en tout système philosophique où l'on se préoccupe de l'analyse des idées et de la définition des termes, la distinction de *plusieurs* personnes dans un esprit affirmé *unique* paraîtrait chose contradictoire et impossible. Mais il y a des systèmes philosophiques où cette préoccupation ne semble pas plus exigeante qu'elle ne l'a été dans la formation des dogmes religieux.

Il y a même des philosophes qui s'enchantent et s'énivrent eux-mêmes, dirait-on, d'idées non analysées et de termes non définis, en raison sans doute des émotions qu'ils ont pris l'habitude d'associer à ces idées et à ces termes. Pour Eckart, la Substance divine, Etre-Néant, Nature innaturée, était devenue, en revenant sur soi, en produisant son Image, Esprit ou Substance spirituelle. Mais cette Substance spirituelle n'était pas encore une personne en acte. Il n'entendait pas, sans doute, identifier l'idée d'esprit ou de substance spirituelle avec celle de personne. S'il distinguait ces deux idées, on ne voit pas pourquoi il eût répugné à faire sortir du développement de la substance divine, devenue spirituelle, plusieurs personnes, plusieurs sujets, objets les uns pour les autres; on ne voit pas pourquoi il n'eût pas jugé de très bonne foi que sa spéculation sur la Trinité s'accordait avec la tradition théologique. La pluralité des personnes en un Dieu-Esprit, supposé unique, est certainement contradictoire pour le philosophe qui, placé au point de vue idéaliste, se rend compte qu'il n'est d'autre substance que la personne même, et qui, par l'unité du Dieu-Esprit, ne peut entendre autre chose que l'unité de la personnalité divine. Elle ne l'est pas aux yeux du philosophe substantialiste et panthéiste. Elle ne l'était pas aux yeux d'Eckart. Ne soutenait-il pas que la création est l'expansion nécessaire et éternelle de la Divinité ; que l'Univers est un moment, un stade de la procession divine; que les âmes ou personnes humaines ne sont pas substantiellement distinctes de l'Esprit divin, dont elles procèdent comme les personnes divines? S'il pensait que l'unité substantielle de l'Esprit divin était compatible avec la pluralité indéfinie des unes, pourquoi l'aurait-il crue incompatible avec la trinité des autres?

Nous tenons à signaler le chapitre XII. Il faut le lire pour se faire une idée exacte de l'opposition qui existe entre les thèses panthéistes d'Eckart et celles du théisme scolastique. Chez Eckart, un néant ou chaos initial « qui enferme toutes les manières d'être », et sans lequel « l'Etre et Dieu, qui est le nom de l'Etre, ne sont point (p. 270) » ; un Dieu « qui crée en même temps qu'il est, et qui pose par le même acte son existence et celle des choses (p. 272) ». Chez les scolastiques, notamment chez saint Thomas : un Dieu qui est « acte pur, essence parfaite », qui est « au principe et non à la fin de l'Etre »; un monde qui n'est pas nécessaire ni éternel, qui a commencé dans le temps par la libre volonté de Dieu (p. 271). M. Delacroix voit dans les premières des solutions rationnelles, philosophiques, tandis que les secondes lui paraissent reposer « sur le mystère et la révélation ». Nous nous permettons de penser qu'il y a moins de mystère et plus de vraie philosophie dans les secondes que dans les premières.

DUPROIX (JOSEPH). — Charles Secrétan et la philosophie kantienne (in-8°, Fischbacher ; 89 p.).

L'objet de cette brochure est de montrer, — ce qui est vraiment facile, — que la morale de Charles Secrétan est très différente de celle de Kant ; que la morale de Kant est, en tous ses principes, en sa matière comme en sa forme, rationnelle et apriorique, tandis que la morale de Secrétan se présente comme unissant l'expérience à la raison et faisant à chacune sa part ; que, selon Kant, la matière des devoirs se déduit de la forme du devoir, tandis que, dans la théorie de Secrétan, la raison ne donne que la forme de la morale, l'expérience pouvant seule en déterminer la matière.

Dans notre livre sur la *Philosophie de Charles Secrétan,* nous avons indiqué les différences des deux théories et en même temps les objections que l'on peut opposer à l'une et à l'autre. Nous rappellerons à M. Duproix, — puisqu'il n'en a rien dit dans son travail, — nos réflexions critiques sur la distinction, faite par Secrétan, du rôle de la raison et de celui de l'expérience en morale, et sur le rapport établi par Kant entre le principe de dignité et le principe d'universalité [1]. Nous aurions pu les développer davantage, mais, si brèves qu'elles soient, elles suffisent, croyons-nous, pour faire comprendre, d'une part, que l'on ne peut réduire, comme le fait Secrétan, l'*a priori* moral à un impératif sans contenu, et, d'autre part, que l'on peut très bien maintenir le caractère rationnel et apriorique de la morale, dans sa matière générale, comme dans sa forme sans s'ingénier vainement, comme le fait Kant, à déduire de celle-ci celle-là, c'est-à-dire du principe d'universalité le principe de dignité, par l'analyse du concept de volonté autonome.

A la fin de sa brochure, M. Duproix essaie de défendre contre nos objections la thèse de Secrétan sur le rapport de l'amour et de la justice (p. 80-84). On sait que cette thèse se résume dans les formules suivantes : « Aimer un être, c'est vouloir que cet être soit : l'être que nous aimons, et non pas un autre. Aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice [2]. » Qu'est-ce que ce raisonnement, sinon un effort pour déduire la justice de l'amour où elle est renfermée ? Cet essai de déduction nous a paru sans valeur, et nous en avons fait la critique, en signalant l'équivoque sur laquelle il repose et qui vient des divers sens du mot *liberté* [3]. C'est à cette critique que M. Duproix aurait dû s'attaquer directement ; car la thèse de Secrétan ne peut

(1) La *Philosophie de Charles Secrétan* (in-12°, F. Alcan), p. 185-191.

(2) Ch. Secrétan. Le *Principe de la morale,* p. 196.

(3) La *Philosophie de Charles Secrétan,* p. 193.

être maintenue, si le raisonnement dont elle est la conclusion ne peut être sérieusement contesté. Nous croyons avoir établi que l'idée de justice ne peut se ramener à celle d'amour, comme le prétend le philosophe de Lausanne. C'était le point à discuter. M. Duproix ne semble pas le voir : il nous parle des faillites de la justice, telle qu'elle est organisée (p. 83) ; puis il nous reproche d'oublier que, selon la doctrine de Secrétan, « la seule déduction *a priori* est impuissante à fonder la morale (p. 84) ». Nous le rappelons à la question.

GAULTIER (Jules de). — **De Kant à Nietzsche** (in-12°, Société du *Mercure de France*, p. 254).

Il ne faut pas chercher en ce livre une histoire des systèmes métaphysiques apparus depuis Kant jusqu'à Nietzsche. C'est de la philosophie, considérée uniquement « comme critique de la Connaissance, comme description des modalités et des limites de la faculté de connaître », que l'auteur s'est proposé « de préciser les conclusions, de définir le rôle et la portée, de mettre en scène en quelque sorte l'épopée (p. 6) ». D'après l'idée qu'il s'est faite de l'œuvre philosophique de Kant, il s'est demandé pourquoi les axiomes et les théorèmes de la critique de la Connaissance, à laquelle il accorde « la valeur d'une science exacte » ont été formulés « pour la première fois à une époque ausssi récente et après tant de siècles de spéculations métaphysiques »; et pourquoi, « à peine constituée, cette science a été reniée par celui-là même qui l'avait déduite (p. 7) ». Ce problème est selon lui, posé par l'histoire de la pensée au XIXe siècle ; il donne à cette histoire « un intérêt prodigieux ». Le résoudre est l'objet des huit chapitres dont se compose l'ouvrage [1].

M. Jules de Gaultier a trouvé la solution de ce problème : elle est fournie par l'opposition et la lutte de deux instincts inhérents à la mentalité humaine : l'instinct Vital et l'instinct de Connaissance. Montrer les divers aspects sous lesquels cette lutte se présente aux diverses époques, c'est ce qu'il appelle mettre en scène l'épopée de la philosophie. L'instinct Vital a produit les morales et, en vue des morales, les religions et les métaphysiques; l'instinct de Connaissance les sciences positives et en dernier lieu, la science de l'esprit et de ses bornes. L'instinct Vital est utilitaire ; il tend à se subordonner l'instinct de Connaissance, à s'en servir pour aller à ses fins; il crée des illusions, des mensonges, qu'il paraît bon de prendre et de

(1) Voici les titres de ces huit chapitres : l'*Instinct vital, Platon*, le *Judaïsme; l'Instinct de connaissance, Kant et l'hindouisme*; les *Idoles du ciel logique : vérité*; les *Idoles du ciel logique : liberté*; la *Régression philosophique*; la *Transformation philosophique; Frédéric Nietzsche; Métaphysiques et morales du point de vue de la connaissance.*

faire prendre pour vérités ; et il veut que l'instinct de Connaissance les accepte comme croyances légitimes, s'applique à les défendre, les organise en systèmes. L'instinct de Connaissance fait effort pour se rendre compte de ces illusions et de ces mensonges, pour s'affranchir des fins que cherche à lui imposer l'instinct Vital. Dans les *Dialogues* de Platon, on voit à l'œuvre les deux instincts : l'instinct de Connaissance s'y montre, par endroits, indépendant; mais il y est finalement dominé par l'instinct Vital; et c'est de ce dernier que viennent les Idées et le Démiurge. Le théisme est le produit de l'instinct Vital. L'instinct de Connaissance apparaît dans le nominalisme du moyen âge. A l'instinct de Connaissance est dû le premier des deux grands ouvrages de Kant, la *Critique de la raison pure*, à l'instinct Vital, la *Critique de la raison pratique*. Avec ce second ouvrage, où l'instinct Vital ramène, à la suite de l'*Impératif catégorique*, les idoles éliminées par la *Critique de la raison pure*, commence une régression philosophique dans laquelle Kant a été suivi par presque tous les philosophes français et étrangers, à l'exception de Schopenhauer et de Nietzsche.

Cette philosophie de l'histoire de la philosophie est très ingénieuse nous ne disons pas nouvelle, car il est facile d'en reconnaître l'origine schopenhauériste et nietzschéenne. Mais M. Jules de Gaultier l'a systématisée avec une force de pensée et un talent d'écrivain fort remarquables. Les réflexions qu'elle nous suggère portent sur des points trop nombreux pour qu'il nous soit possible de les indiquer, même brièvement, en cette notice. Nous nous bornerons à dire qu'elle ne résiste pas à la critique de l'espace, de la matière et de l'infini actuel; et que cette critique, en nous forçant de rejeter les antithèses et d'admettre les thèses des deux premières antinomies, suffit à défendre la Finalité, la Liberté, l'Impératif moral, parce qu'elle permet de supprimer la barrière élevée par Kant entre les principes de l'expérience (formes de la sensibilité et catégories de l'entendement) et ceux de la raison pratique, disons, si l'on veut, entre l'instinct de Connaissance et l'instinct Vital.

JANET (Paul). — **Œuvres philosophiques de Leibniz**, avec une introduction et des notes, 2e édition, revue et augmentée (2 vol. in-8°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; t. I, XXVIII-820 p.; t. II, 604 p.).

La première édition des principales œuvres philosophiques de Leibniz, publiée par M. P. Janet en 1866, était épuisée, et il en avait préparé une seconde édition quand la mort le surprit. M. Boirac s'est chargé de revoir les épreuves et de placer une *Bibliographie de Leibniz* en tête de l'ouvrage.

Cette seconde édition forme deux volumes. Le premier comprend, avec l'*Introduction* de M. Janet, reproduite telle qu'elle était dans

l'édition de 1866, les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, la *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld*, la *Monadologie*, les *Lettres entre Leibniz et Clarke* et un certain nombre de petits écrits. Le second se compose des *Essais de théodicée*, et de la partie philosophique de la *Correspondance de Leibniz avec le P. Des Bosses*. C'est surtout de cette correspondance, qui est d'un haut intérêt, que la seconde édition est augmentée.

Nous ne dirons qu'un mot de l'*Introduction*. M. Janet y montre comment Leibniz fut conduit, par la critique de la notion cartésienne de la substance étendue, à son système des monades. Il expose ce système à sa manière, et paraît s'en faire une idée peu exacte. Ne voyant dans les monades que des centres de force, des points actifs, il tient qu'elles peuvent exister dans un espace réel, à distance les unes des autres, en un mot que la monadologie peut être séparée de l'idéalité de l'espace (p. XXIII). Comment, dit-il, l'âme, que les spiritualistes considèrent comme une substance inétendue, serait-elle conçue ailleurs que dans l'espace et dans le corps ? Et si l'âme est dans l'espace, pourquoi n'admettrait-on pas que les monades peuvent y être également (p. XXIV) ? M. Janet confond évidemment l'idéalisme leibnizien avec l'atomisme dynamique de Boscovich, et c'est cet atomisme qu'il défend contre les objections des spiritualistes. Il n'est d'ailleurs pas le seul philosophe à qui l'on puisse reprocher cette confusion ; et c'est, en partie, semble-il, la faute de Leibniz, qui ne s'est pas toujours expliqué en un langage logiquement exact et satisfaisant sur les rapports de ses monades avec les phénomènes géométriques, mécaniques et physiques [1].

LECHARTIER (G.). — **David Hume moraliste et sociologue** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 275 p.).

Cet ouvrage comprend deux parties : la première, sur la morale théorique, divisée en trois chapitres (*les Passions ; les Principes de la morale ; Examen critique*) ; la seconde, sur la morale appliquée, divisée en cinq chapitres : (*la Morale pratique ; la Politique ; l'Art ; la Religion ; Conclusion*).

Nous regrettons d'être obligé de dire que ces huit chapitres ne donnent pas une idée claire et précise des doctrines morales et sociales de Hume, et que ni dans l'analyse ni dans la critique de ces doctrines, l'auteur n'a fait preuve de la liberté d'esprit et de la pénétration qu'eût demandées une telle étude. Quand on lit, par exemple, le chapitre VII, on s'étonne que M. Lechartier ait pu découvrir dans les *Dialogues sur la religion naturelle* une « morale religieuse et merveilleusement chrétienne » ; qu'il ait pu sérieusement faire honneur à Hume d'avoir « reconnu cette évolution des dogmes qui commence

(1) Voyez *l'Année philosophique* de 1895, p. 196.

aujourd'hui à se répandre et qui est admise déjà et prônée par les esprits les plus religieux et par les plus éclairés parmi les prêtres de notre temps (p. 205) ».

On peut s'étonner aussi qu'il n'ait pas vu ou cru devoir signaler les variations de Hume en philosophie morale. Il est facile de constater ces variations en comparant au *Traité de la nature humaine* les *Recherches sur les principes de la morale*. Du système ingénieux de morale utilitaire exposé dans le *Traité*, Hume a passé, dans les *Recherches*, à la morale du sentiment, en se rapprochant de la position prise par Hutcheson. Dans le *Traité*, il explique les sentiments altruistes par la sympathie, et la sympathie elle-même par la conversion des idées en impressions, laquelle se produit quand les associations de ressemblance, de contiguïté et de causalité donnent aux idées un degré convenable de force. D'après cette explication, la bienveillance et toutes les affections désintéressées sont des sentiments complexes et dérivés que la sympathie forme en nous d'éléments simples qui ne sont que des sentiments de plaisir personnel. Dans les *Recherches*, la bienveillance est un sentiment simple et original, et la sympathie n'en est qu'un autre nom. Les lois de l'association ne jouent plus aucun rôle dans la génération des sentiments altruistes. Il n'y a aucune difficulté à concevoir que ces sentiments résultent de notre constitution mentale primitive. N'existent-ils pas même chez les animaux ? Dans le *Traité*, l'âme humaine ne peut avoir pour le genre humain un amour qui soit indépendant des qualités personnelles, des services ou de quelque rapport avec nous-mêmes. Dans les *Recherches*, l'impossibilité de cette affection universelle a disparu avec l'origine associationniste de la sympathie. Le philosophe y parle de notre philantropie naturelle, de la bienveillance générale, qu'il distingue de la bienveillance particulière, et dans laquelle il veut que l'on voie un principe irréductible, parce qu'il n'y a pas lieu d'en espérer la réduction.

LÉVY-BRUHL (L.). — **La philosophie d'Auguste Comte** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 417 p.).

Cet ouvrage a pour objet d'étudier la philosophie proprement dite d'Auguste Comte, en laisant de côté la transformation de cette philosophie en religion (p. 16) ». Il en présente, dans les quatre livres qu'il comprend, une exposition exacte, claire et précise, où se laisse voir la sympathie de l'auteur, — une sympathie trop grande, à notre sens, — pour les idées maîtresses qui la constituent.

Le premier livre est consacré à la loi des trois états et à la théorie positive de la science ; le second, aux cinq sciences fondamentales de la nature (mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie) ; le troisième, à la sociologie , le quatrième, à la morale. Il est impossible de mettre dans un jour plus favorable que ne l'a fait M. Lévy-Bruhl,

en ces quatre livres, les diverses parties de la philosophie positive. Nous signalerons particulièrement le chapitre vi du livre I (*La logique positive*), le chapitre v du livre II (*La psychologie*) et le chapitre premier du livre III (*L'art et le langage*). Ce dernier, qui fait connaître les vues d'Auguste Comte sur l'origine affective du langage, nous paraît surtout mériter l'attention.

La philosophie de Comte est née, comme l'a bien vu M. Lévy-Bruhl, d'une idée fondamentale où s'unissent la loi positiviste des trois états, la classification positiviste des sciences et la conception positiviste de la sociologie. Cette idée, que le système suppose, mais qu'il se dispense de justifier, par cela même qu'il exclut la critique préalable de nos moyens de connaître, c'est que toutes les branches des connaissances humaines, pour être réelles, devaient être des physiques; c'est qu'il fallait les considérer toutes au même point de vue et dans le même esprit, les soumettre toutes à la même méthode d'observation externe, les constituer toutes sur le même type, les faire rentrer toutes, — même celles qui en paraissaient le plus éloignées, — dans ce qu'on appelait depuis longtemps la philosophie naturelle, c'est-à-dire rechercher en toutes uniquement des lois naturelles, des rapports invariables de succession et de similitude. La philosophie positive, telle que l'a conçue son fondateur, n'est autre chose que la philosophie naturelle étendue à tout l'ensemble du savoir; et elle ne peut s'y étendre qu'en enlevant à l'apriorisme, en bas, les phénomènes géométriques et mécaniques, en haut, les phénomènes moraux et sociaux.

La philosophie, telle qu'Auguste Comte la voyait enseigner, comprenait la psychologie, la morale, la métaphysique et la théodicée. La méthaphysique et la théodicée devaient disparaître comme imaginaires et illusoires. La psychologie, la morale et la politique (ou morale appliquée), faussées, la première, par l'observation intérieure ou de conscience, la seconde et la troisième, par les idées aprioriques de devoir, de droit, de liberté, devaient se transformer et compléter le système de la philosophie naturelle. Cette transformation devait être opérée par la méthode d'observation externe ou physique et par les recherches des lois réelles ou physiques. La psychologie devait être remplacée par la physique des fonctions cérébrales, dans laquelle le point de vue physiologique ne serait pas séparé du point de vue anatomique; la morale et la politique, par la physique sociale qui, fondée sur l'histoire, ferait comprendre l'évolution des phénomènes sociaux, en écartant toute idée apriorique de bien et de mal.

Pour qui refusait à la psychologie sa méthode propre : l'observation intérieure; à la morale ses principes propres, sa loi propre : la la loi impérative ou de devoir; pour qui n'admettait qu'une méthode : l'observation externe ou sensible, qu'une seule espèce de jugements : les jugements *a posteriori;* qu'un seul objet de recherches : les lois naturelles ou relations invariables de phénomènes, il ne pouvait res-

ter de l'ancienne et classique philosophie que la logique. Mais la logique, n'étant aux yeux d'Auguste Comte qu'un moyen, un instrument pour l'acquisition des connaissances réelles, ne devait pas, selon lui, être envisagée indépendamment de ces connaissances, c'est-à-dire des diverses physiques.

Nous avons peine à comprendre que M. Lévy-Bruhl reconnaisse l'esprit cartésien dans le positivisme comtiste. « Auguste Comte, dit-il, entend que les sciences s'efforcent vers une forme idéale que la philosophie leur prescrit. Il appelle cette forme « positive ». En fait, elle est cartésienne (p. 197). » — Cartésienne, cette forme dite posisive ! Mais les mots *positif* et *empirique* sont synonymes. La doctrine d'Auguste Comte ne peut avoir, comme philosophie, qu'un nom : celui d'empirisme radical. C'est la forme empirique, exclusivement empirique, qu'elle prétend donner à toutes les sciences, même à la géométrie et à la morale, et qu'elle ne peut donner à la géométrie et à la morale, sans faire violence à la nature des choses. Voilà ce qui la caractérise. Il n'est rien de plus opposé au rationalisme cartésien.

MATAGRIN (AMÉDÉE). — **Essai sur l'esthétique de Lotze** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 168 p.).

Le *fondement subjectif* du beau; son *fondement objectif;* sa *définition;* ses *espèces.* Tels sont les problèmes abordés par Lotze dans la première partie de ses *Eléments d'esthétique.* Dans une seconde partie il y traite de l'*art en général* et de la *classification des arts.*

Tout d'abord certaines impressions éveillées en nous sont différenciées par les deux noms de beau et de laid. Quelle est la différence spécifique des sensations issues de ces impressions ? Le beau s'adresse à notre sensibilité : par là il confine à l'agréable, mais ici le sentiment de plaisir s'accompagne d'un exercice varié et facile de nos facultés réprésentatives. L'impression de la beauté se reconnaîtrait, dès lors, entre toutes par une sorte de mise en liberté de l'imagination. Plus on aurait l'imagination souple et facile, plus on serait accessible aux impressions esthétiques. On voudrait ici critiquer si l'on en avait le temps. On voudrait demander, non pas à M. Matagrin qui ne fait, ici, que rapporter, mais à Lotze lui-même comment il maintiendrait sa thèse, laquelle n'est autre, après tout, que la thèse kantienne, si on lui objectait ceci : « Il est des cas où j'admire, mais où je n'ai conscience d'aucun jeu de mes facultés représentatives se produisant ou même se préparant. » Lotze eût-il répondu : « Quand vous admirez, vous reconnaissez le genre de plaisir dont l'admiration s'accompagne. Vous le *sentez* différent des autres. Ce plaisir a, pour ainsi parler, son signe psychique. Or dans tous les cas où ce signe se manifeste, notre imagination agit, à moins que simplement elle ne s'apprête à agir et que tout se réduise à une concentration de tendances

imaginatives. Dans ce cas, nous sentons quelque chose. Mais il est facile, dans ce cas, de comprendre pourquoi nous ne parvenons pas à nous faire une idée de ce que nous sentons. Et alors il nous est presque impossible de définir. » Je ne sais si telle eût été la réponse de Lotze. Les réponses de ce genre abondent chez les esthéticiens. Elles équivalent à des retraites en bon ordre.

Maintenant qu'est-ce que le beau, objectivement parlant? Lotze sur ce point a tout l'air de répéter Kant, puisqu'il fait du beau le symbole du bien et du bien moral. Le beau nous inspire, d'après Lotze, une vénération véritable. L'activité mentale qu'il développe, doit avoir, dès lors une valeur absolue. Mais rien ne vaut absolument, hormis le bien. Donc la beauté est l'indice du bien. Elle en est la forme apparente.

Voilà des extraits qui montrent à quel point l'esthétique de Lotze reproduit l'essentiel de l'esthétique de Kant. En d'autres endroits ce ne sera plus Kant, mais Hegel qui aura tout l'air d'inspirer Lotze. Et alors on se demandera d'où vient la réputation faite à Lotze parmi les grands esthéticiens d'Allemagne. Et l'on n'obtiendra point de réponse satisfaisante. Faudra-t-il s'en prendre à Lotze? A moins que l'on ne s'en prenne à M. Matagrin. Peut-être ce jeune interprète de Lotze a-t-il trop vu par où Lotze ressemble à ses devanciers, ce qui naturellement l'a empêché de bien voir par où il en diffère.

MAUXION (Marcel). — **L'éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 187 p.).

La philosophie de Herbart a été étudiée par notre auteur dans une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne et dont il a été parlé ici même avec éloge. Nul n'était donc plus qualifié que M. Mauxion pour nous faire connaître les théories pédagogiques de ce penseur, l'un des plus grands maîtres de la science de l'éducation. Il a, certes, conçu cette science d'une façon systématique. Il a fait le procès de l'empirisme et combattu les « routines traditionnelles ». Il a voulu faire de la pédagogie quelque chose comme le pendant de la médecine, un art sans contredit, mais un art adossé à une science. Cette science est de l'aveu de tous la psychologie. Une question se présente. Le psychologue qui applique sa psychologie aux problèmes de l'éducation, s'il est réellement apte aux recherches pédagogiques, révèlera cette aptitude bien avant de les entreprendre. Sa psychologie ne ressemblera point à celle des autres, j'entends de ces philosophes qui ne regardent dans l'âme que pour satisfaire, si j'ose dire, une simple curiosité de lecteur. A la manière dont se posent devant son esprit les problèmes de la psychologie théorique, on pressent ou l'on doit pressentir des préoccupations d'un autre ordre. Le médecin même quand il fait de la physiologie est loin de procéder comme le naturaliste : il voit moins

gros, peut-être voit-il aussi moins grand, en tout cas il voit avec d'autres yeux. Et tel paraît bien avoir été le cas de Herbart. Au lieu de s'en tenir aux idées innées, aux formes à priori, aux facultés primitives, il a voulu « construire l'esprit avec des séries de représentations ». Il a cru à une sorte de mécanisme, on irait presque jusqu'à dire d'atomisme psychique : bref il a remplacé les « facultés » par des « éléments ».

Nous ne saurions résumer en quelques lignes l'attachant résumé qui nous est fait par M. Mauxion de la psychologie de Herbart. Nous croyons cependant devoir signaler tout particulièrement à ceux qui font métier de pédagogiste ou même de pédagogue le chapitre de l'*Intérêt*. Il est des plus originaux encore qu'il ne s'y trouve que de bonnes et solides vérités. C'est donc être original que de venir nous rappeler, avec Herbart que « l'enseignement doit être constamment intéressant » ? Oui, car cette opinion d'éducateur est l'application d'une thèse de psychologie. Et la voici, cette thèse : l'attention naît de l'intérêt et de l'intérêt direct. L'intérêt indirect, on peut l'éveiller par la louange ou le blâme. Mais autre chose est dresser un chien, autre chose est élever un enfant appelé à devenir homme. Et c'est cet enfant qu'il faut savoir rendre spontanément attentif, en éveillant, par la manière dont on lui présente les choses, un intérêt tout ce qu'il y a de plus... désintéressé. Il est une « attention spontanée » toute distincte de l'attention volontaire et sans laquelle celle-ci risque de ne jamais naître. L'attention « aperceptive » est indispensable pour apprendre. Mais elle doit être greffée sur la première.

Inutile d'ajouter qu'aux yeux d'Herbart l'instruction doit avoir pour but non l'érudition, ni la science, ni la littérature, encore moins la politique, mais la formation de l'esprit. Et pour former un esprit, il convient d'y introduire « l'ordre, la clarté, la cohésion et l'unité ». De plus il ne faut jamais oublier « les rapports de ce que l'homme veut avec ce que l'homme pense » et que la culture intellectuelle ne doit être que le premier degré de la culture morale.

MILHAUD (Gaston). — **Les philosophes géomètres de la Grèce : Platon et ses prédécesseurs** (in-8°, F. Alcan, 387 p.).

L'objet de cet ouvrage, où s'allient heureusement l'érudition scientique et l'érudition philosophique, est de chercher quelle fut, sur les premiers penseurs grecs et particulièrement sur Platon, l'influence de leur éducation mathématique. Il comprend une introduction générale : *Mathématique et philosophie*, deux livres : I. *Les prédécesseurs de Platon;* II. *Platon*. Le premier livre, traite, en quatre chapitres des premiers Ioniens, des Pythagoriciens, des Eléates, d'Anaxagore et de Démocrite. Le second livre qui offre un grand intérêt, est consacré au platonisme que l'auteur étudie sous ses divers

aspects, comme dogmatisme (ch. I), comme idéalisme (ch. II et III), comme pythagorisme (ch. IV), comme synthétisme (ch. V).

Dans l'introduction générale, M. Milhaud constate et explique la tendance naturellement dogmatique des philosophes mathématiciens. Cette tendance, dit-il, est incontestable chez les philosophes grecs, chez Descartes, Malebranche, Leibniz; et elle se retrouve, au XIX[e] siècle, chez Auguste Comte et chez M. Renouvier. « Ce n'est pas seulement au scepticisme que s'oppose le dogmatisme de Comte, c'est même à l'esprit de libre examen. Enfin M. Renouvier, en dépit de sa profondeur de pensée et de son sens critique si élevé, ne donne-t-il pas l'exemple du dogmatisme le plus naïf, quand, au nom de sa loi du nombre, il démontre péremptoirement en quelques mots que le monde a commencé, que l'univers est limité, que la matière est formée d'atomes, répondant ainsi définitivement par la réflexion d'un instant à quelques-unes des plus graves questions que depuis tant de siècles l'humanité se pose (p. 4)? » — *Dogmatisme naïf!* Il n'y a rien de naïf, dirons-nous dans un raisonnement qui applique rigoureusement la loi du nombre à ce qui est vraiment réel et qui, par l'application de cette loi, distingue et sépare ce qui est vraiment réel de ce qui ne l'est pas. *En quelques mots!* Une démonstration peut être décisive, quoique simple et brève; sa valeur ne dépend pas de la quantité des mots qui l'expriment. *La réflexion d'un instant!* Mais le temps ne fait rien à l'affaire. Un instant suffit pour découvrir une erreur qui règne depuis des siècles. Et puis, est-il bien sûr qu'il ait suffi à M. Renouvier d'un instant de réflexion pour tirer de la loi du nombre *toutes* les conséquences qu'elle renferme et pour opposer résolument ces conséquences aux divers dogmatismes infinitistes? *La matière formée d'atomes!* Le finitisme néo-criticiste compose le monde d'unités simples, c'est-à-dire de monades; il ne s'accommode pas plus des atomes matériels et étendus de Démocrite et d'Epicure que de l'espace-matière de Descartes.

Plus loin, revenant sur les thèses finitistes et les antithèses infinitistes, M. Milhaud déclare « fort judicieuse » la distinction de l'infini en puissance et de l'infini en acte; et il accorde, — ce que précisément soutient l'école néo-criticiste, — que « l'infini des mathématiciens n'est qu'un mode de variabilité du fini (p. 45) ». Mais il ne veut pas qu'entre l'infini en acte et l'infini en puissance il y ait une séparation absolue; et il s'ingénie à faire voir, par des exemples tirés de la géométrie, que les circonstances où il peut être question d'infini ne constituent pas « deux domaines radicalement distincts, l'un idéal, l'autre concret, auxquels doivent nécessairement correspondre des attitudes opposées (p. 48) ». Il ne paraît pas se rendre compte que, les objets de la géométrie étant, par leur nature, idéaux, le mot *concret* appliqué à l'infini géométrique est équivoque; que cet infini, qui se pose dans l'intuition spatiale, ne peut être qu'idéal et potentiel; qu'ainsi l'infini en puis-

sance et l'infini en acte restent clairement et nécessairement séparés et ne sauraient être rapprochés par la géométrie.

Nous remarquons que, dans le chapitre III du livre premier, M. Milhaud conteste l'interprétation courante des arguments de Zénon d'Elée, sur le mouvement. Il n'admet pas que l'on voie dans ces arguments l'affirmation que rien ne se meut. « La dialectique de Zénon, dit-il, est dirigée contre les partisans de la pluralité. Il veut défendre la thèse de Parménide relative à l'unité contre ceux qui l'ont attaquée (p. 132). » Mais, dirons-nous, l'unité et l'immobilité sont, pour les Eléates, inséparablement liées. La dialectique de Zénon défend l'une et l'autre; elle est dirigée à la fois contre le mouvement et contre la pluralité. N'est-ce pas l'immobilité qu'établissent directement l'argument de la *Dichotomie* et celui de la *Flèche qui vole*? M. Milhaud ne le reconnaît-il pas lui-même en rappelant les termes en lesquels ils sont énoncés? Quant aux arguments de l'*Achille* et du *Stade*, peut-on nier sérieusement qu'ils aient pour objet de mettre en lumière les contradictions inhérentes au mouvement? Ce que Zénon entend prouver par ses quatre arguments, c'est que le mouvement ne peut se faire ni à travers un espace et dans un temps divisibles à l'infini, ni à travers un espace et dans un temps composé d'indivisibles, et donc qu'il n'y a pas de mouvement *réel*, et donc que l'être *réel* est immobile et un. Voilà ce que l'école néo-criticiste à vu dans le dialectique de Zénon. Il est inexact de faire entendre, comme notre auteur, qu'elle y a vu uniquement « le désir de ruiner le continu des choses, et d'établir que la matière n'est pas divisible à l'infini (p. 140, note) ».

OSSIP-LOURIÉ. — **La philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 180 p.).

Les idées exprimées par les personnages du théâtre d'Ibsen ne sont-elles que des éléments de l'intérêt dramatique? Constituent-elles au contraire une doctrine d'ensemble, qui n'est pas sans doute une spéculation abstraite, mais une « philosophie vécue ». M. Ossip-Lourié soutient cette seconde opinion. « Ibsen a beau dire : « ai-je réussi à faire une bonne pièce et des personnages vivants? Voilà la grande question », son âme et sa pensée sont présentes dans son œuvre et son esprit aussi. Ibsen ne fait que philosopher (p. 7). » Après avoir exposé la vie d'Ibsen, M. Ossip-Lourié étudie la philosophie qui se dégage de son théâtre, et la divise en deux parties.

La partie négative est celle qui frappe tout d'abord. Ibsen fait le procès de la société actuelle, qu'il déclare radicalement mauvaise. Les fictions, grandioses en apparence, que les hommes considèrent comme leur sauvegarde, reposent sur des préjugés mensongers, sur des conventions hypocrites. Tous les *soutiens de la société* ont leur part

dans la critique impitoyable d'Ibsen. Tous par amour du pouvoir, par convoitise de l'argent ont perdu toute pureté, toute liberté, toute sincérité vis-à-vis des autres et aussi vis-à-vis d'eux-mêmes. Le clergé, au premier rang, a appris aux hommes que tout peut s'acheter, morale, conscience, places dans un monde meilleur. La charité, elle aussi, devient un moyen de tromper et d'exploiter le peuple. « Il n'y a pas de mot qu'on traîne dans la boue comme le mot charité. Avec une ruse diabolique on en fait un voile pour masquer le mensonge (p. 46). » Politiciens, capitalistes, journalistes, perdent de la même façon leur indépendance de caractère et de conduite. Tous mentent; lorsqu'ils sont riches et forts ils n'ont même plus besoin de recourir au mensonge; ils peuvent pratiquer au grand jour leurs vices et leurs crimes. N'ont-ils pas tout à leur disposition ? Tel journaliste a en lui le don de la toute-puissance. « Il peut faire tout ce qu'il veut car il est capable de vivre sans idéal. Et cela c'est précisément le grand secret de la conduite et de la victoire. C'est le résumé de la sagesse du monde. »

L'amour qui seul devrait former les unions en est banni; c'est le code qui y préside. La dégradation, la corruption de la société actuelle tient en grande partie à la famille. La femme y est dans une situation subordonnée, confinée exclusivement dans son ménage. Les enfants sont soumis à une éducation de mensonges. « On fait autant de mensonges à l'école qu'à la maison; partout on ne fait que mentir aux enfants », déclare Ibsen.

Cette société mensongère doit disparaître. Il faut l'anéantir. « J'aime tant ma ville natale, dit un personnage d'un *Ennemi du peuple,* que je préférerais la ruiner que de la voir prospérer par un mensonge. » Mais on peut édifier sur les ruines de la société actuelle, la *société future.* Et ici commence la partie positive de la philosophie d'Ibsen :

La société future exige une régénération individuelle et sociale. Cette régénération est possible par l'amour. « L'intelligence qui n'arrive point à l'amour, à la volonté, manque de puissance pour le développement de la vérité, elle n'en atteint point la vaste et sublime profondeur (p. 101). » C'est sur l'amour, et non sur des contraintes extérieures, des lois nouvelles ou des préjugés nouveaux, que reposera l'harmonie de l'humanité. L'homme doit fuir le mensonge, mensonge social, mensonge familial, mensonge individuel. De toutes ses forces il cherchera la vérité, au prix des plus douloureux sacrifices il apprendra à devenir lui-même. La rénovation sociale ne peut se réaliser que par ces révolutions intérieures dans les individus.

La philosophie sociale d'Ibsen est-elle un individualisme ? se demande en concluant M. Ossip-Lourié. Non, répond-il, l'idéal d'Ibsen est social, non pas individuel; il veut renouveler la société, non la détruire, la composer d'hommes libres, librement unis à des femmes libres. M. Ossip-Lourié verrait en Ibsen un socialiste. N'est-ce pas là étendre le sens du mot *socialiste* d'une façon arbitraire ?

Ibsen n'attend rien des changements de la législation, il ne demande pas à l'État d'intervenir. Il compte uniquement sur l'effort individuel qui imposera silence au mensonge et « réveillera enfin le jeune lion de la volonté ». Les idées d'Ibsen ne se laissent pas ainsi cataloguer et étiqueter. Elles sont en conflit dans ses pièces, comme les passions elles-mêmes, et, comme elles, concourent à l'intérêt pénétrant et durable des œuvres du dramaturge norwégien.

OUVRÉ (H.). — **Les formes littéraires de la pensée grecque** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; (xvi-73 p.).

Quelle vaste lecture un tel livre suppose! Toute la littérature grecque passe devant nos yeux éblouis. L'auteur l'a étudiée dans toutes ses manifestations. On sent à le lire que les manifestations les moins hautes de cette littérature l'intéressent à l'égal des chefs-d'œuvre. Elles sont moins belles, moins bien venues, mais elles sont profondément significatives. En elles quelque chose meurt et quelque autre chose se prépare. Et c'est cet incessant devenir qui captive l'attention de M. Ouvré. Il n'a écrit son livre que pour nous montrer la littérature grecque faisant effort pour « rompre les contraintes du vers » et pour lutter contre la tyrannie des images. « Séparation de la musique et du mot, spécification des concepts qui appellent d'autres concepts, et rejettent lentement leur enveloppe sensationnelle, réunion des renseignements qui donnent à toutes choses un caractère scientifique, n'est-ce point, sous des apparences diverses, le processus qui a tiré nos sociétés modernes des clans amorphes, les êtres supérieurs du protoplasme et nos certitudes modernes des mythes religieux. » Il semblerait, à entendre M. Ouvré, que, si c'est ainsi que toute littérature évolue, on peut dire de toute littérature qu'elle travaille à se détruire. Et c'est contre cette conclusion pessimiste que se défend la *conclusion* de M. Ouvré. Et puis, quand elle s'en défendrait mal, quand les « formes littéraires » s'épuiseraient, il nous resterait toujours une ressource. En relisant Homère, Eschyle, Démosthène, Aristote, nous élargirions notre goût et empêcherions de se tarir en nous les sources de la joie esthétique. Mais les littératures, selon M. Ouvré, ne vont pas au néant. La science n'épuise pas le réel. Il reste pas mal d'indétermination dans les choses. Et le poète peut s'y mouvoir. — On peut discuter ces conclusions flottantes. On peut aussi reprocher à l'auteur un perpétuel flottement d'idées qui contraint le lecteur à formuler à sa place et sans doute à formuler dans un sens qui n'eût pas toujours été le sien. Et quand même, ce livre méritait d'être écrit. C'est un très curieux livre et qui aurait pu devenir un beau livre si l'auteur l'avait laissé mûrir. Les idées y foisonnent et les vues originales y abondent. Même elles s'y entassent. Et cela procure au lecteur une impression presque de vertige.

PIAT (C.). — **Socrate** (1 vol. in-8° de la collection *Les Grands philosophes*, F. Alcan ; 270 p.).

Ce volume est le premier d'une collection, qui doit être publiée sous la direction de M. l'abbé Piat, et qui a pour objet d'exposer les systèmes des principaux initiateurs de la pensée spéculative. Il est divisé en dix chapitres, qui traitent successivement : *du Milieu social où vécut Socrate* (I) ; *de sa Jeunesse* (II) ; *de sa Vocation* (III) ; *de son Idée maîtresse* (IV) ; *de sa Méthode* (V) ; *de son Ethique* (VI) ; *de sa Théologie* (VII) ; *de son Eschatologie* (VIII) ; *de son Procès* (IX) ; *de son Influence* (X). De ces dix chapitres, qui forment un livre bien écrit et bien composé, et qui se lisent tous avec intérêt, ceux qui nous paraissent surtout mériter l'attention sont le chapitre VI (*Ethique*) et le chapitre VII (*Théologie*).

Dans le chapitre VI, M. Piat examine ce principe qui domine l'éthique de Socrate, que la science du bien est la condition nécessaire et suffisante de la vertu. Il ne croit pas que dans cette conception on doive voir une forme arrêtée du déterminisme. « Sans doute, dit-il, Socrate affirme à tout bout de champ que quiconque ignore le bien est esclave de ses passions. Il soutient également que celui qui sait se conforme invariablement aux ordres de la science. Mais de telles assertions ne suffisent pas à fonder une théorie de la nécessité. Il s'agit de savoir, en premier lieu, si l'homme ne porte pas en lui-même le pouvoir de sortir peu à peu de l'ignorance. Or, Socrate, à cet égard, paraît incliner vers l'affirmative. D'après lui, c'est par la maîtrise de soi qu'on apprend à bien dialoguer et que l'on acquiert la science. Mais qu'est-ce que cette maîtrise de soi, sinon la liberté elle-même plus ou moins confusément aperçue. Il faudrait, en second lieu, savoir à quoi se ramène, d'après Socrate, l'efficace de la science, si elle contraint réellement ou n'exerce qu'une influence infaillible. Et il ne s'est pas expliqué à ce sujet ; sur ce point, pourtant décisif, sa psychologie reste indécise. C'est après lui seulement que les philosophes et plus tard les théologiens devaient s'en préoccuper... Il est donc permis de conclure que la morale de Socrate laisse à la liberté deux issues d'ordre différent, dont la première se situe entre l'ignorance et la science, la seconde entre la science et la volonté. Lorsqu'on pousse la philosophie socratique jusqu'au déterminisme, c'est qu'on fait l'histoire d'autrui avec ses propres idées (p. 162). »

Il est très vrai qu'après Socrate, les philosophes et les théologiens ont établi, entre l'action nécessitante et l'action infailliblement efficace, une distinction à laquelle il n'avait certainement pas songé. Mais une définition claire des expressions *déterminisme* et *libre arbitre* ne permet pas de prendre cette distinction au sérieux. La morale socratique ne laisse donc à la liberté aucune issue entre la science et la volonté. La seule place que le libre arbitre puisse avoir

en cette morale se trouve, comme l'a très bien dit M. Boutroux [1], entre l'ignorance et la science. Cette place, Socrate la lui eût peut-être donnée, s'il se fût rendu compte et s'il eût cherché à sortir du cercle vicieux formé par ces deux propositions, qu'il paraît avoir également soutenues : La science est la condition de toute vertu; La maîtrise sur soi, qui est une vertu, est la condition de la science. Mais comme rien ne prouve que cette difficulté et la nécessité de la résoudre se soient présentées à son esprit, le déterminisme psychologique qu'on lui attribue, depuis Aristote, ne saurait guère être contesté.

M. Piat ne croit pas que l'éthique de Socrate ne soit qu'une esthétique, qu'elle se réduise « tout entière à un système de hautes convenances ». Il veut y trouver la raison, qui, lorsqu'il s'agit de régler la conduite humaine, ordonne, et ne se borne pas à coordonner, le devoir de faire et de ne pas faire, cette force impérative qui s'ajoute au bien : l'obligation morale. Il reconnaît, cependant, que, cette force impérative, Socrate « ne l'a pas définie d'une manière précise » ; que, « sur cette question, il s'en est tenu aux données de la conscience vulgaire » ; qu'il « n'a pas dialogué sur l'essence même de l'obligation morale (p. 173) ». — Mais, dirons-nous, s'il n'a pas appliqué sa méthode à définir la force impérative qui caractérise et constitue l'obligation, n'est-ce pas précisément parce que son déterminisme psychologique la lui faisait confondre avec l'action nécessitante de la science du bien sur la volonté? La morale socratique qui oppose la *science* du bien à l'*opinion* du bien, pour qui le bien vraiment connu est nécessairement voulu, ne peut être qu'une morale sans obligation, au sens d'impératif catégorique, par cela même qu'elle est une morale sans libre arbitre. Les mots *commandement* de la raison, *obligation*, ne sont, dans cette morale, si on les y conserve, que d'autres noms de la nécessité.

M. Fouillée voit dans Socrate le véritable père de ce qu'on appelle la morale indépendante. C'est là une exagération, selon notre auteur. « Sans doute, dit-il, Socrate attribue à l'ordre essentiel des êtres une force obligatoire qui leur est inhérente, qui ne trouve pas dans la religion son fondement immédiat. Mais tout n'est pas là, pour lui. C'est plus haut, à coup sûr, c'est dans la divinité elle-même qu'il place la raison dernière du devoir. L'obligation morale, d'après sa théorie, n'est pas seulement un rapport de la volonté humaine à l'harmonie des choses; c'est aussi, et par dessus tout, un rapport de la volonté humaine à la volonté divine (p. 178). » — Il faut, croyons-nous, s'entendre, d'abord sur l'espèce de morale indépendante dont on peut attribuer la paternité à Socrate; ensuite sur l'espèce de

(1) Voyez *Études d'histoire de la philosophie* (in-8°, F. Alcan) p. 74. Ce volume renferme une étude sur *Socrate fondateur de la morale*, qui est un véritable chef-d'œuvre de fine analyse et de critique pénétrante.

rapports qui existent entre la morale de Socrate et sa théologie. La morale indépendante peut être conçue de manières différentes : celle de Socrate ne connaît pas, comme celle de Kant, la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques. Selon la doctrine du premier, les règles de la conduite se rapportant, pour l'homme, à son bonheur, qu'il veut nécessairement, dépendent uniquement de la connaissance des véritables conditions du bonheur, c'est-à-dire de la connaissance de soi-même. La morale de Socrate se constitue donc indépendamment de sa théologie ; elle occupe, dans sa philosophie, la première place, la place centrale. Mais elle n'est pas sans rapports avec la religion. Elle a, comme celle de Kant ses postulats. Elle suppose le règne de la téléologie et de l'optimisme dans la nature. Elle se complète par la croyance religieuse, en se la subordonnant. Dans un monde livré au hasard et au mal, pensait Socrate, dans un monde sans ordre, sans harmonie avec les besoins de l'homme, c'est-à-dire sans Providence et sans Dieux, l'art qui a pour fin le bonheur de l'homme n'aurait pas de règles générales ; la dialectique ne pourrait s'y appliquer ; il n'y aurait pas de morale scientifique.

RENARD (G.). — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan, 500 p.).

Envisager les œuvres des arts littéraires comme des phénomènes soumis à des lois déterminées par une multiplicité de causes concourantes et pas toujours concordantes, analyser chacune de ces espèces de causes, en fixer si possible le degré d'influence probable ou possible, tel a été le dessein de l'auteur. Beaucoup après avoir lu le livre rendront hommages à la dextérité de l'écrivain dont le principal mérite est de s'être engagé dans une voie hérissée d'obstacles et de les avoir à peu près tous évités. M. Georges Renard, s'il a considéré les œuvres de la littérature comme des produits, s'est sagement gardé d'assimiler ces produits « au sucre et au vitriol ». Je ne crois point que M. G. Renard soit un déterministe moins résolu que ne l'était l'auteur de l'*Histoire de la Littérature anglaise* et des *Origines de la France contemporaine*. Mais son déterminisme nous paraît affecter des allures beaucoup plus clairvoyantes et beaucoup moins inflexibles. Ce n'est, sans doute, là qu'une apparence. Et, pour ne point vouloir admettre, avec Taine, qu'il faille, afin d'expliquer un phénomène, réduire le nombre de ses causes — au risque d'en oublier et de souveraine importance — on garde le droit de croire à l'enchaînement nécessaire de tout ce qui arrive. Si la nécessité pénètre jusque dans le monde de la vie, et telle était la croyance de Claude Bernard, pourquoi s'arrêterait-elle au seuil de ces organismes issus de l'intelligence et de la volonté de l'homme qui sont

les œuvres de la littérature et de l'art? Nous ne discutons pas ici. Nous interprétons, et nous ne voulons point que le lecteur s'y méprenne. Ce n'est pas pour combattre les théories d'H. Taine que M. Renard a écrit son livre, c'est plutôt pour les continuer, et les compléter, et finalement les assouplir. Ce qui importait à H. Taine, était d'asséner des conclusions et de faire vaincre son système. On dirait que ce que M. Renard cherche avant toute chose, c'est à bien poser ses prémisses et, toujours, à les poser sur les plus larges bases. « La méthode que nous avons indiquée pour mesurer la valeur d'une œuvre littéraire, écrit notre auteur (p. 102) *est un secours qui n'est point à dédaigner*. Elle n'est pas parfaite. Elle a besoin d'être précisée. perfectionnée, et elle le sera sans nul doute par ceux qui viendront après nous... Elle a surtout le mérite de réduire au minimum la part de l'arbitraire et d'offrir loyalement au lecteur, en lui donnant les considérants qui motivent les jugements de l'historien, les moyens d'en vérifier la justesse ». Il est difficile, quand on est l'auteur d'un ouvrage, d'en parler avec plus de modestie et surtout plus de justesse, et l'on ne saurait mieux que M. Renard définir l'impression qu'il a voulu et qu'il a su faire naître. On dirait parfois d'une sorte de conversation de l'auteur, soit avec lui-même, soit très probablement avec ses élèves de l'Université de Lausanne devant qui le livre a été « parlé ». Et plusieurs sauront gré à la plume de n'avoir point effacé les traces de la parole. Comme beaucoup de livres nés en chaire, celui dont nous parlons est riche en informations, abondant en détails, fertile en exemples. Il est, en ses cinq cents pages, le résumé de plus de vingt années d'expériences et d'analyses. Et c'est pourquoi, malgré ces cinq cents pages, l'auteur jamais ne s'attarde. Il ne prodigue jamais le détail, et il évite toujours la digression. Certes il s'en faut qu'il nous ait tout dit de ce qu'il avait à nous dire, mais peu s'en manque, selon nous, qu'il n'ait dressé des « causes et des lois de l'évolution littéraire » une liste à peu près complète. Certains, paraît-il, l'ont jugée trop complète, étonnés que l'auteur ait cru avoir quelque chose a nous apprendre sur la « littérature et ses conditions économiques ». Le chapitre, pourtant, était à écrire. Il s'y trouve des faits assurément connus, mais ces faits sont groupés avec art et on ne saurait plus habilement éclairés. Je ne sais pourtant, si, à ce très curieux chapitre, je ne préférerais point les pages où l'auteur propose de « trouver la formule de l'époque qui va de 1661 à 1685 ». Brèves, mais solides et vivantes ces pages donnent, croyons-nous, une idée fort exacte de la méthode de l'auteur, de sa façon d'aborder un sujet, d'en dégager les avenues, de se mouvoir d'une allure toujours aisée et toujours surveillée de la circonférence au centre, de conclure sans clore et de ne jamais quitter le lecteur sans lui avoir montré quelles vastes étendues resteraient à parcourir.

L'ouvrage est fait en deux parties. La plus longue a près de quatre cents pages. Elle sert d'illustration à la première qui en contient à

peine cent. Mais cette première partie, où il est traité de *ce qui peut être objet d'étude scientifique dans une œuvre littéraire*, séduira les philosophes et les amis de la philosophie par les qualités de force et de finesse qui s'y montrent, par les vues originales qui la traversent, par le talent de l'auteur à mettre toujours la raison de son côté, même — et peut-être surtout — quand il dit des choses neuves.

RENOUVIER (CHARLES). — **Victor Hugo, le philosophe** (in 12, A. Colin, 378 p.).

M. Renouvier explique l'objet et le titre de cet ouvrage par des remarques aussi spirituelles que justes et profondes sur l'impossibilité d'alléguer sérieusement les contradictions de Victor Hugo pour lui refuser le nom de philosophe. « On ne consent, dit-il, à appeler philosophes que ceux des penseurs qui procèdent ou semblent procéder logiquement et par preuves. Mais leurs preuves ne sont pas des démonstrations rationnelles valables, puisqu'ils n'en reconnaissent de telles que dans leurs propres ouvrages, et les nient dans les doctrines adverses dès qu'il y a dissidence. Et il y a eu de tout temps dissidence entre les philosophes sur les questions capitales de la philosophie. Pourquoi dès lors refuser ce titre de poursuivants de la vérité à ceux qui prennent pour preuves des sentiments, des impressions reçues, c'est-à-dire eux aussi, des actions exercées sur leur esprit par des motifs, autres seulement que ces principes abstraits dont on dispute comme prémisses d'argumentation (p. 364) ! »

Le Songeur (c'est ainsi que M. Renouvier appelle Victor Hugo) se contredit ; voilà qui est certain. Eh bien, on peut l'assimiler à un philosophe sceptique, pour qui « le pour et le contre, énoncés selon que les phénomènes le touchent et que l'état de son âme varie », constituent la méthode même et le fondement de la doctrine. On peut aussi le mettre au nombre de ces mystiques, « au dire desquels des affirmations qui sont contradictoires pour l'entendement humain s'unissent et se concilient dans l'unité de l'être transcendant incompréhensible ». Mais sceptiques et mystiques n'ont-ils pas rang dans l'histoire de la philosophie ? Et la plus importante des contradictions que l'on ait à relever dans les poèmes philosophiques de Victor Hugo n'est-elle pas précisément « celle qui consiste à unir, dans l'idée de Dieu, les attributs infinis à la personnalité, c'est-à-dire celle-là même que le logicien, s'il est de bonne foi, est obligé de constater chez les métaphysiciens de l'École, dans la théologie orthodoxe et dans la plupart des doctrines théites, où le Songeur a dû en prendre la tradition » ?

Au vrai, les mots *sceptique* et *mystique* s'appliquent, l'un et l'autre, — c'est la conclusion de M. Renouvier, — à la pensée philo-

sophique du grand poète. Ils en caractérisent le mouvement. « Victor Hugo ignore ses emprunts, et croit toujours ne penser que par lui-même, parce que toujours il reçoit une impression très personnelle et très précise. L'impression porte au doute ou même à la négation. Une autre vient de l'âme et lutte contre la première... Puis la pensée mystique affirme l'accord des choses qui semblent s'exclure. Le sentiment dominant naît de la reconnaissance d'un dualisme du bien et du mal dans la nature. C'est une horreur des réalités mauvaises, un effroi à la pensée des mystères et des sombres possibilités de la vie universelle, une espérance dans le triomphe futur du bien. Toutes les images que le sujet peut suggérer flottent dans l'âme du poète, et s'arrêtant successivement, nous présentent les tableaux d'où naissent en nous les impressions diverses et les sentiments contraires (p. 367). »

Ce qui ressort clairement de l'ouvrage, — notamment du chapitre XI (*Les opinions philosophiques et religieuses du Songeur*) et du chapitre XII (*Victor Hugo, critique et criticiste*), — c'est que la philosophie de Victor Hugo est très opposée aux formes contemporaines de l'athéisme et du matérialisme et peut être rapprochée du criticisme. M. Renouvier montre très bien qu'il a constamment maintenu les trois grandes thèses de la raison pratique : immortalité, liberté, personnalité divine : « C'était chez lui, le vrai fond ; le reste, à fleur de peau, mal compris, non suivi dans les rapports et les conséquences (p. 307). » Et plus loin : « Victor Hugo est, quand il y pense, un *criticiste* : quand il y pense, nous voulons dire quand la croyance à l'immortalité de la personne, à la personnalité divine, à une loi providentielle autre que le développement des vertus immanentes de la Chose l'oblige à revenir aux idées de liberté et de devoir. Cette croyance était bien réellement la sienne, quoiqu'il n'en sentît pas la fondamentale opposition aux théories du genre panthéiste (p. 301). »

Nous tenons à signaler, — en regrettant de ne pouvoir citer ici quelques passages caractéristiques, — les réflexions, selon nous parfaitement judicieuses, de M. Renouvier sur le poème *Religions et religion* (p. 246-255), sur le poème *Le Pape* (p. 281-284), sur le drame de *Torquemada* (p. 284-294), sur le poème *L'Ane* (p. 294-300). Elles prouvent que la sympathie et l'admiration avec lesquelles a été écrit ce beau livre : *Victor Hugo, le philosophe*, n'ont rien enlevé de sa pénétration et de son indépendance au jugement de l'auteur.

RUYSSEN (THÉODORE). — **Kant** (1 vol. in-8° de la collection *Les Grands philosophes*, F. Alcan ; x-391 p.).

Ce livre se présente comme « l'histoire intérieure de la philosophie kantienne ». Il contient une analyse exacte et très bien ordon-

née de cette philosophie. Il en fait connaître le développement logique. Il en montre, — mieux, il nous semble, qu'on ne l'a fait jusqu'ici, — la forte et harmonieuse unité. Il est divisé en huit chapitres : I. *Kant et son temps* ; II. *Période antécritique* ; III. *La Critique de la raison pure spéculative* ; IV. *Métaphysique de la nature* ; V. *Critique de la raison pratique* ; VI. *Métaphysique des mœurs* ; VII. *Critique de la faculté de juger* ; VIII. *Philosophie religieuse*. Tous ces chapitres sont consacrés à l'exposition des doctrines de Kant ; la critique y a été réduite, nous dit l'auteur « aux discussions indispensables pour atténuer quelques contradictions apparentes ou mettre en lumière certaines transitions peu visibles entre les portions d'un système essentiellement continu et progressif (*Avant-propos*, p. x) ».

M. Ruyssen a d'ailleurs bien vu que ce système présente des difficultés sérieuses. Il en trouve, — ce qui ne nous étonne pas, — dans la *Déduction transcendantale* des concepts, que « Kant mit dix années à découvrir et dont il remania profondément la rédaction primitive dans la seconde édition de la *Raison pure* (p. 87) ». Il ne lui semble pas possible de résoudre d'une manière pleinement satisfaisante la contradiction signalée par Jacobi entre ces deux affirmations de Kant : que la chose en soi a une action sur le moi sensible ; et que la causalité n'a de sens que dans les limites de l'expérience (p. 367, notes).

Enfin, il reconnaît que la théorie kantiste, d'après laquelle l'action morale peut être nécessaire en tant que phénomène, et libre en tant que détermination transcendante, « est beaucoup moins une conciliation de la liberté et du déterminisme qu'un aveu de l'impuissance où se trouve l'esprit humain de sacrifier l'un des termes à l'autre ». « L'unique moyen, dit-il, de sauver la liberté est, aux yeux de Kant, de la garantir de toute contamination avec l'ordre naturel, d'affirmer la distinction radicale et irréductible des deux points de vue auxquels le sujet se considère lui-même : d'une part, il se *connaît* par l'expérience interne comme un phénomène soumis à la détermination rigoureuse du temps ; d'autre part, il se *pense* comme chose en soi, comme être intelligible, étranger à la condition du temps, franc de toute liaison causale, en un mot libre. Le sujet pensant est à la fois *caractère empirique* et *caractère intelligible* ; le caractère empirique est le résultat nécessaire de tout notre passé... Le caractère intelligible, au contraire, est celui que s'attribue le sujet quand il se considère comme affranchi des conditions du temps, comme chose en soi... On éprouve un véritable dépit à noter que l'auteur de la Critique, par endroits si prodigue d'éclaircissements, a ramassé dans le raccourci d'une page l'essentiel de cette théorie de la liberté. Et cette page est loin d'être claire. Comment est-il possible d'attribuer au moi nouménal une causalité *indépendante de toute sensibilité ?* Les termes mêmes de cette formule (employée par Kant) semblent contradictoires, s'il est vrai que l'idée de cause est inintelligible hors

d'une succession de phénomènes sensibles. Kant eût répondu sans doute que le concept de causalité n'a dans l'espèce qu'une valeur symbolique : tout se passe, dans le domaine moral, comme si le caractère empirique était l'effet sensible, la transposition du caractère intelligible en termes spatiaux et temporels... Mais cette autonomie, en quelque sorte métaphorique, de la volonté suffit-elle aux exigences de la conscience morale, qui sont, aux yeux mêmes de Kant, le vrai critérium de la métaphysique de la liberté (p. 202 et suiv.)? »

A la liberté nouménale se rapporte, dans la philosophie religieuse de Kant, la théorie du mal radical, c'est-à-dire du désaccord foncier de la volonté et de la sensibilité. Ce désaccord est le principe du péché originel, lequel ne doit pas être attribué, selon Kant, à une cause temporelle historique, phénoménale. « C'est notre moi nouménal qui, avant et par de là toute expérience, a accompli l'option décisive, en choisissant hors de la loi des motifs de décision. Option inexplicable, d'ailleurs, et dont le récit biblique a bien marqué le caractère mystérieux, en faisant remonter à un esprit surnaturel la tentation à laquelle succomba le premier homme (p. 342). »

Comme on le voit, M. Ruyssen déclare inexplicables et le péché nouménal et la liberté nouménale, et, plus généralement, la relation causale du noumène au phénomène. C'est à quoi se bornent ses remarques critiques. Il y met vraiment un peu trop de réserve. L'épithète *inexplicable* pour les choses dont il s'agit est bien faible. Car les termes en lesquels elles sont exprimées n'en peuvent donner, s'ils sont pris à la lettre, que des idées contradictoires au système ; et, si l'on veut qu'ils aient une signification métaphorique, ils n'en sauraient donner aucune idée. Or, peut-on parler de signification métaphorique, si la chose signifiée est, par sa nature, inconnaissable et inconcevable ?

On sait que V. Cousin a inscrit la Critique au compte du scepticisme. M. Ruyssen repousse vivement cette appréciation qui n'est pas, selon lui, « le moindre des contre-sens historiques de Cousin ». « Deux convictions inébranlées, dit-il, ont garanti Kant de toute velléité de s'en tenir au doute : la croyance scientifique et la foi morale. La physique, telle que Newton l'a constituée et la loi du devoir, présentes au cœur de tout homme, lui paraissent à des titres divers des *données* également solides, qui échappent aux prises du doute. La véritable source du scepticisme, il la voit tout au contraire dans l'empirisme de Hume et dans le dogmatisme des métaphysiciens : le premier ébranle la certitude de la physique, en réduisant les lois de la nature à des liaisons toutes subjectives d'impressions ; le second aboutit sur les concepts de Dieu, d'âme et de liberté, à d'insolubles contradictions, qui mettent l'esprit en défiance à l'égard de toute croyance métaphysique et donnent une apparence de raison aux objections coutumières dirigées contre la moralité et la religion (p. 64). »

On peut, certes, reprocher à Cousin et à ses disciples bien des contre-sens historiques. Le dogmatisme perceptionniste, dont ils se satisfaisaient, les empêchant de comprendre le véritable rapport des deux *Critiques*, ils ne pouvaient produire qu'une interprétation très superficielle de l'œuvre de Kant. Même à Cousin, cependant, on doit faire justice. Il est évidemment absurde d'employer le mot *scepticisme* pour caractériser la physique et la morale kantiennes; car à la physique suffit la nécessité causale qui régit les phénomènes naturels, et à la morale suffit la loi du devoir qui s'impose aux actes humains; et aucun philosophe n'a plus nettement, avec plus de force que Kant, affirmé, contre l'empirisme, le principe de causalité et la loi du devoir. Mais il ne faut pas oublier que Cousin et ses disciples faisaient dépendre les phénomènes naturels et leurs lois d'une réalité qu'ils prétendaient *connaître* par la perception externe ; et qu'ils liaient la loi du devoir à des réalités qu'ils prétendaient *connaître* par le sentiment intérieur (la liberté) ou par la raison (Dieu). On ne peut donc s'étonner qu'ils aient appliqué le nom de *sceptique* — quoique celui d'*agnostique* eût été plus exact, — à une doctrine qui plaçait hors du temps, comme de l'espace, dans la région de l'inconnaissable, la chose en soi manifestée par les phénomènes et leurs lois, et les objets métaphysiques, postulés par l'impératif moral. La Critique, qui démontrait le rôle de l'apriorisme, mais en prenant soin de le limiter rigoureusement aux données sensibles; qui, au nom de l'Esthétique transcendantale, niait tout dogmatisme métaphysique; qui établissait ainsi une différence, non de degré seulement, mais de nature, entre la connaissance et ce qu'elle appelait la croyance; la Critique devait très naturellement leur paraître ce qu'elle avait paru lors de son origine à nombre d'esprits en Allemagne : un scepticisme plus profond que celui de Hume.

WEIL (Henri). — **Etudes sur l'antiquité grecque** (in-12 Hachette; 327 p.).

En ce volume sont réunies un certain nombre d'études, que l'auteur avait publiées antérieurement, en différentes revues (*Journal des savants*, *Revue des études grecques*, etc.) sur les croyances religieuses, les spéculations philosophiques et la littérature de l'ancienne Grèce. Parmi ces études, nous devons signaler, en raison de l'intérêt philosophique qu'elles présentent, celles où l'auteur traite du culte des âmes chez les Grecs; de la croyance à l'immortalité de l'âme; des premiers penseurs grecs; de l'éducation athénienne au v[e] et vi[e] siècle avant notre ère; de la vie et des écrits de Dion Chrysostome, du droit des gens dans la vieille Grèce.

Dans son étude sur le culte des âmes en Grèce, M. Weil se trouve conduit à examiner la thèse de Durand, de Gros et d'Herbert Spencer

d'après laquelle les esprits des morts auraient été les premiers dieux adorés par les hommes et, doués par l'imagination d'une puissance surhumaine, seraient devenus les dieux de la nature. Il ne lui paraît que ce système puisse être admis. « D'abord, il ne nous est pas prouvé, dit-il, que le culte des morts ait eu chez les Grecs, à l'origine, le caractère qu'on lui attribue, celui d'une adoration d'êtres supérieurs aux vivants. Mais quand même il en aurait été ainsi, comment les hommes se seraient-ils imaginé que la foudre était lancée du haut du ciel par un de leurs ancêtres, que leur aïeul était devenu le dieu qui répand la clarté du jour? Prétendra-t-on sincèrement que ces croyances s'expliquent par un malentendu, les surnoms hyperboliques de Soleil et de Foudre, donnés à des chefs victorieux, ayant fini par être pris au pied de la lettre? Sans doute, les acteurs des grands drames de la nature apparaissaient alors comme des espèces d'hommes de taille et de force surhumaine; les hommes pouvaient croire que ces êtres les avaient précédés, qu'ils étaient les auteurs de leur race. Mais ne renversons pas les rôles en élevant les hommes de notre espèce au rang de grands dieux de la nature. Personne ne se serait attendu, il y a un demi-siècle, à cette résurrection de l'évhémérisme; et jusqu'à plus ample informé, nous demandons la permission de ne pas nous y convertir (p. 24). »

L'étude intitulée : *Les premiers penseurs grecs*, contient des remarques importantes sur la cosmologie des philosophes grecs. Pour eux, le monde était fini en étendue et infini en durée, et cette attitude intellectuelle, qui nous semble aujourd'hui contradictoire, s'explique par l'idéal grec de la perfection.

« L'idée de l'infini, c'est-à-dire de l'infiniment grand, de l'étendue sans bornes, ne s'alliait pas pour des esprits grecs à l'idéal de la perfection, elle leur semblait même y répugner. Ils étaient foncièrement artistes, en toutes choses ils aimaient la mesure, les justes proportions, et ce qui est illimité ne saurait en avoir. Les conceptions du monde, du *kosmos*, comme œuvre bien ordonnée, souverainement belle et parfaite, excluait l'idée d'étendue infinie. Pour Platon, pour Aristote, pour la plupart des philosophes grecs le monde est limité...

« Il y a cependant une espèce de fini infini, une étendue limitée sans commencement et sans fin, c'est le cercle : les poètes grecs disent quelquefois *infini* pour *circulaire*. Voilà pour beaucoup de penseurs grecs l'idéal de la perfection : les corps célestes sont sphériques, le monde est rond et son mouvement est rotatoire. Le cercle est aussi la loi qui préside à la transformation incessante des éléments et des êtres. La terre, c'est-à-dire le solide, se liquéfie, le liquide s'évapore, la vapeur se condense, le liquide redevient solide, ce sont les deux voies d'Héraclite, celle qui tend en haut et celle qui descend, et qui ne sont qu'une seule et même voie. L'animal se nourrit de la plante, il meurt et, en se décomposant il sert à son

tour d'aliment à la plante. La vie circule, comme les saisons de l'année. D'après ces analogies, Héraclite, Empédocle, d'autres encore conçurent les grands cycles cosmiques, au retour desquels les mêmes évolutions se renouvellent sans cesse (p. 100). »

Ainsi les deux questions de l'immensité et de l'éternité du monde qui, pour nous, d'après l'idée mathématique d'infini commune aux deux attributs, sont étroitement liées et n'en font en réalité qu'une seule, recevaient dans la philosophie grecque des solutions opposées : et ces solutions, c'était l'idée de parfait qui les suggérait, excluant, d'un côté, l'infini en étendue, et impliquant de l'autre, la révolution éternelle, c'est-à-dire infinie en durée.

Dans la même étude M. Weil examine comment il faut entendre l'aphorisme de Protagoras : *L'homme est la mesure de toutes choses.* Il soutient contre M. Gomperz, professeur à l'Université de Vienne, et établit par des textes clairs et probants de Platon et d'Aristote, que dans l'aphorisme, le mot *homme* désigne chaque individu de l'espèce humaine, et non l'homme en général, ce qui ne permet pas d'atténuer, comme le veut M. Gomperz, le scepticisme de Protagoras (p. 113-118).

WINDENBERGER (J.-L.). — **Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau. La république confédérative des petits États** (in-8°, Alphonse Picard ; 308 p.).

On sait que, dans la pensée de Rousseau, le *Contrat social* était un fragment d'un ouvrage plus considérable qu'il se proposait d'écrire sous le titre d'*Institutions politiques*, et qu'il n'a pu terminer. Le *Contrat social* appelait des compléments dont Rousseau indique la nature dans la conclusion de cet ouvrage : « Après avoir, dit-il, posé les vrais principes du droit politique et tâché de fonder l'État sur sa base, il resterait à l'appuyer par ses relations externes : ce qui comprendrait le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. » C'est dans les *Institutions politiques* que devaient se trouver les compléments dont il s'agit : après l'examen des rapports des citoyens entre eux dans l'État, objet du *Contrat social*, devait venir l'examen des relations des États entre eux.

Il ne faut pas oublier que Rousseau, d'après ses principes, n'admettait pas de grands États, de grandes républiques. Il déclare que « c'est toujours un mal d'unir plusieurs villes en une seule cité, et que, voulant faire cette union, l'on ne doit pas se flatter d'en éviter les inconvénients naturels ». « Il ne faut point, dit-il, objecter l'abus des grands États à celui qui n'en veut que de petits. Mais comment donner aux petits États assez de force pour résister aux grands ? Comme jadis les villes grecques résistèrent au grand roi, et comme

plus récemment la Hollande et la Suisse ont résisté à la maison d'Autriche (*Contrat social*, liv. III, ch. XIII). » Et plus loin : « Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain (au peuple) de conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très petite. Mais si elle est très petite, elle sera subjuguée ? Non. Je ferai voir ci-après comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit État (*Contrat social*, liv. III, ch. XV). » Les mots *ci-après* sont expliqués par la note suivante : « C'est ce que je m'étais proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations extérieures, j'en serais venu aux confédérations, matière toute neuve où les principes sont encore à établir. »

Ainsi, même dans le *Contrat social*, Rousseau avait laissé entrevoir ses idées en matière de politique internationale. Selon lui, les petits États pouvaient protéger leur indépendance au moyen des confédérations. Ce n'est pas tout. Il paraît qu'il avait tracé, dans un manuscrit confié au comte d'Antraigues et détruit par celui-ci, un plan de confédération des petits États qui devait leur permettre de résister à l'agression sans leur demander le sacrifice de leur souveraineté intérieure. C'est ce que M. Windenberger établit par des inductions qui semblent très plausibles. En s'appuyant sur ces inductions et en rappelant les principes du *Contrat social*, il montre très bien, — c'est l'objet de son livre et l'intérêt philosophique qu'il présente, — comment l'idée de confédération pouvait s'accorder sans peine avec ces principes, et quelle forme cette idée devait nécessairement prendre dans l'esprit de Rousseau, d'après sa doctrine de la volonté générale.

L'ouvrage de M. Windenberger se termine par un appendice comprenant des fragments inédits de J.-J. Rousseau et deux fac-similés de ses manuscrits autographes.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, esthétique et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

